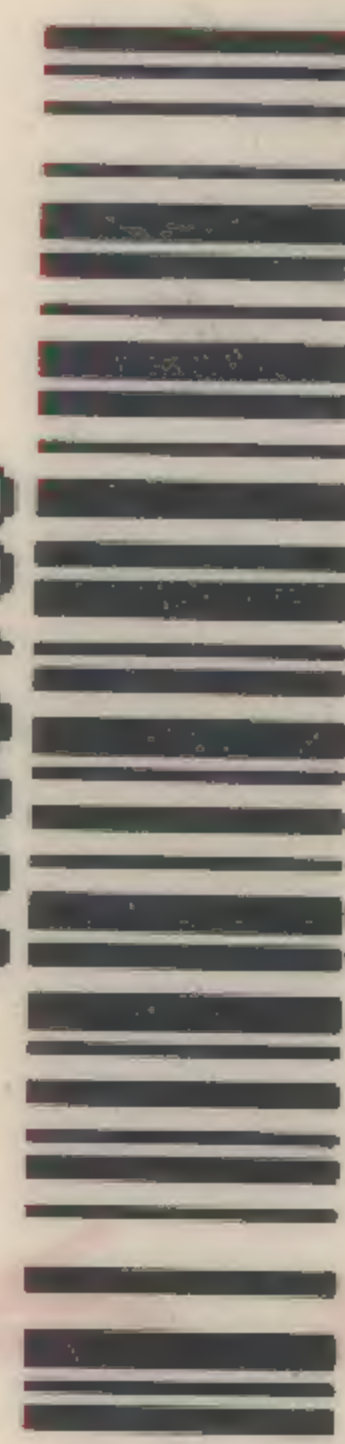


# والعلم منتهى المدى المجتمعة

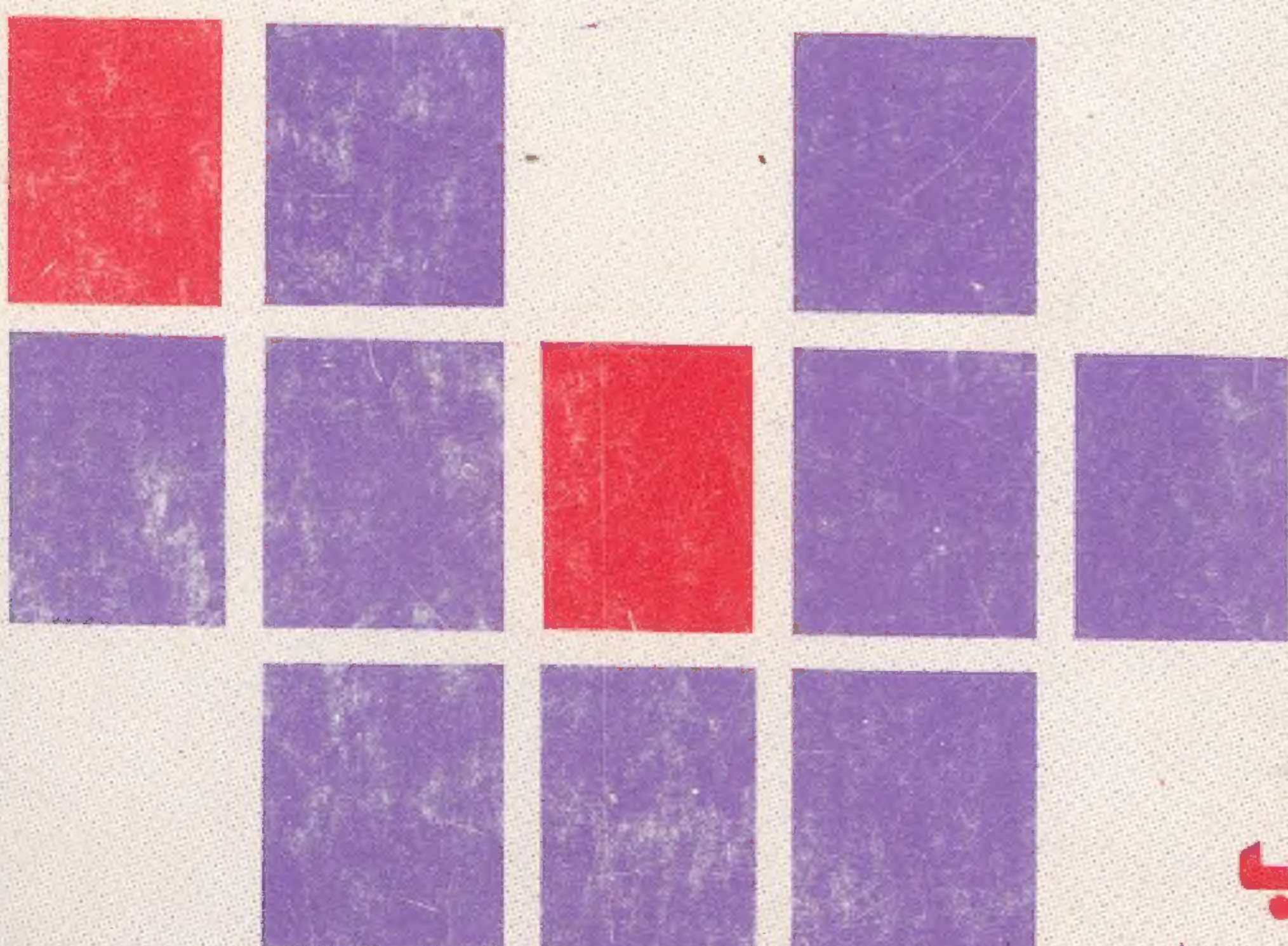
الخطيب



Bibliotheca Alexandrina



0019808







**المجتمع المحنّي و العلمنة**



وَالْعَالَمُ نَقْصٌ  
مَدَنِيٌّ  
مَجْدِيٌّ

محمد كامل الخطيب



الى حنا مينه :  
لأسباب كثيرة . . . وعميقة

محمد





«لقد بدأت حياتي مع اشرب الثورة الفرنسية، ولكني - للأسف -  
هشت لأرى نهايتها ، غير أني ما تنبأت قط بهذه النتيجة . فلقد اشرفت شمس  
حياتي مع بزوغ فجرها ، ولكني كنت أجهل أنها سيغربان معا بهذه السرعة . إن  
الدفعة الجديدة التي اشعلت الحماسة في عقول الناس ، قد أججت لي عقلي وهجا  
متعاطفا متألفا معها . وكنت أنا وهي قوين نستطيع أن نجري الشوط معا . ولكني  
ما علمت قط بأن شمس هذه الثورة ستحول الى دم . أو أنها ستغيب مرة أخرى في  
ليل دامس من الظلم ، قبل غروب شمسى بوقت طويل . ومنذ ذلك الحين ، فاني  
أعترف ، بأنني لم أجد أحس بشبابي ، فلقد تبددت آمالي معها»  
وليم هازلت

١٧٧٨-١٨٣٠

«وهنا بحث لأجد أن أطرقه ولو كان قوم بخالفوني فيه وهو أنه يجب على  
الخاصة منا أن يعلموا التمييز بين الدين والدولة . لأن هذا التمييز أصبح من  
أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن ليهما فأذا لم يدركه عامتنا كان الخطر  
هبطاً أبداً بخاصتنا . ولو سألت عامتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أن الدين  
لا يقوم الا بالدولة والدولة لا تقوم الا بالدين وأنها متلازمان لا ينفك أحدهما عن  
الأخر وهذا خطأ مبين لأن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى اليها في  
زماننا هذا هي دنوية محضة وأحيي بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم  
وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم وإنفاذها فيهم . وأما الدين فالغاية المقصودة منه  
واحدة على اختلاف الزمان والمكان وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا  
جنتهم في الآخرة»

هيدالغو الكواكبي

١٨٤٩-١٩٠٢





## تقديم

«لاولت للبكاء، فالعلم الذي تنكسه  
هل مرادق العزاء منكس...»

أمل منقل  
١٩٧٠

ثمة أشياء جديدة حصلت في المشهد السياسي والاجتماعي في العالم، وفي الوطن العربي هذا العام. صحيح هذا، ولكن هل تغيرت مهمات الثقافة العربية-إذا عينا بالثقافة مفهومها الشامل - مع ما ومن تغير ويتغير؟. لكن لنسأل ابتداء: هل الثقافة-مرة أخرى بمفهومها الشامل ودون تضيقها الى حدود السياسة- هشة وسريعة التحول الى هذه الدرجة حتى تكون تحت رحمة، أو تابعة، لأي حدث سياسي مهما كانت ضخامته؟ وهل تقوم مهمة الثقافة في اللهاث وراء التحولات السياسية، أم أن للثقافة، وللثقافة العربية المعاصرة خصوصاً، مهمة أبعد مدى وأعمق غوراً؟ وأخيراً: أما أن للثقافة العربية المعاصرة أن تخلع معطفها عن مشجب السياسة وتستربه جسدها العاري؟ ثم لنسأل ثانياً: هل ولدت مهمات الثقافة العربية الحديثة نتيجة السنوات والعقود القليلة السابقة لعام التحولات الكبيرة هذا (١٩٩١) حتى تتحول مع ومن تحول وسيتحول، أم أن

مهمة الثقافة العربية هي أوسع مدى في الزمن والمجتمع، في التاريخ والبشر؟ يبدو لي أن مهمات الثقافة العربية المعاصرة، بل الثقافة العربية الحديثة كلها انما تكونت وبدأت منذ تخلخلت أسس وأطر الهيمنة العثمانية في المنطقة العربية مع بداية قصة «الرجل المريض» ويبدو لي أيضا أن هذه الخلخلة وهذا المرض بدءا كذلك متزامنين مع دخول الاستعمار وانسياحه في العالم وفي بلادنا على شكل جيوش واقتصاد وثقافة، أو على شكل قهر واستغلال، مثلما كان ذلك على شكل اعلان أن عالمنا القديم قد انتهى، وأن زمن المصائر المنفردة للشعوب والحضارات قد ولى، وأن التاريخ قد أصبح تاريخ الانسان على هذه الأرض كلها، وبالتالي فمثلما يشترك البشر في الوجود على هذه الأرض فإن من حقهم أن يتشاركوا في صنع تاريخها وفي خيراتها.

بدءا من هذا التاريخ الجديد، وبدءا من هذه الحالة الجديدة لمنطقتنا وللعالم طرحت مهمات تحويل المجتمع والثقافة العربيين، وهذه المهمات عبر عنها بسؤال النهضة الاساسي، وهذا السؤال الذي تردد منذ دخول «حملة نابوليون» مثلما يتردد اليوم بعد «حملة شوارتسكوف» وهذا السؤال هو كما تعرفون: كيف ينهض العرب؟

بديهي أن هذا السؤال، كان ومايزال يتضمن في منطوقه أن العرب غائبون أو مغيبون، وأن الاجابة على السؤال، هكذا اتضح مع الزمن، تتطلب عجاوبة قوتين: الماضي الذي يشد الى الوراء، والاستعمار المائل، والهادف الى سلب الهوية والأرض والكرامة. واليوم أكثر من أي وقت مضى نعرف كم وكيف تتحالف هاتان القوتان.

في الجواب على سؤال النهضة المستمر والمتجدد طرحت الثقافة العربية الحديثة، التجديدية والنهضوية، مهمات أساسية على المجتمع والثقافة العربيين، طرحت هذه الثقافة مفهوم الشخصية الوطنية العربية للمجتمع، فصار المجتمع عندها عربيا مقابل مفهوم العثمانية الحديثة، كما طرحت العلمانية والمواطنة كتحديد حقوقي للأفراد في هذا المجتمع القومي العربي الجديد، وكان ذلك بديلا لتحديد المواطنة للفرد في المجتمع على أساس مذهبي أو طائفي أو عشائري . . الخ. كذلك



طرحبت الثقافة العربية الحديثة العقلانية كطريقة في تفكير المجتمع بهيئاته وأفراده،  
مثلاً طرحت الاشتراكية كاسم للعدالة الاجتماعية بين أفراد هذا المجتمع،  
والديمقراطية كبديل لحكم السلاطين والخلفاء والقساوسة والمشايخ والعسكر،  
واليوم أكثر من وقت مضى يبدو لنا كم هي ضرورية وكم هي مترابطة هذه المهمات  
التي طرحتها الثقافة العربية على نفسها وعلى المجتمع العربي.

كل ذلك طرحته الثقافة العربية الحديثة في فترة نهضتها كأساليب وطرق  
للسير بالمجتمع العربي الى الامام والى الأفضل، الى النهوض والتقدم، ولكن، وكما  
هو واضح اليوم كذلك أكثر من وقت مضى، أن القليل هو الذي تحقق، وما تحقق  
من قليل، جرى ويجري الارتداد عنه، ولهذا فالمهمات ما تزال دون التحقيق،  
والمهمات ما تزال ماثلة، وما تزال مطروحة قبل زلزال عام ١٩٩١ وبعده.

ما تزال مهمات الثقافة العربية في فترة النهضة مطروحة وقائمة، وعلى  
انجازها يتوقف وجود العرب في المستقبل، وإذا كان التراجع عما طرح وأنجز  
واضحاً وقوياً، فعلينا أن نعرف أن هذا التراجع قد بدأ منذ ما يزيد على عقدين  
على الأقل، وأنا منذ حزيران عام ١٩٦٧ ونحن ما تزال نسدد فواتير ديون تلك  
الهزيمة، ومع الفوائد مضاعفة، وإذا كان التراجع عن المهمات، وعما تحقق بمثل هذا  
الوضوح وهذه القوة، وربما الى هذا الدرك الأسفل الذي وصلنا اليه، فالجواب  
على هذا التحدي لا يمكن أن يكون بالاستسلام لقيم ومشية الاستعمار (نستعمل  
هنا لفظة قديمة ومسحوبة من التداول فيما يبدو، بل ومموهة باسم النظام العالمي  
الجديد، لكن ما ذنبنا اذا كان الاستعمار قد عاد الى شكله وبالتالي الى اسمه  
القديم؟).

نعم لا يكون الرد بالاستسلام للاستعمار والظلامية والغيبية وحكم الفرد والحزب  
الواحد، وربما كان الجواب على التحدي قائماً عبر المضي قدماً في تنفيذ ونشر مهمات  
الثقافة العربية الحديثة، أي في تعميم وتعميق مفاهيم وقيم الشخصية الوطنية  
العربية والوحدة العربية والعقلانية والعلمانية والديمقراطية والاشتراكية، فهي سبل  
مقاومة الظلام اللائح شبحه في أفق حياتنا ومستقبلنا، سواء على شكل «نمط الحياة  
الأمريكي» ام على شكل الردة الى الوراء، الى عصور الظلام، وهي ردة ما عادت

ممكنة الا اذا استحكمت فينا القيود الاميركية - الظلامية، وهي قيود مفتولة من حبال هذه الأنظمة العربية المتسلطة، واسرائيل وأمريكا، والأفكار الغيبية التي تزامنت في انتشارها مع تسلط الاستعمار الجديد وفهر الأنظمة العربية لشعوبها.

هذه هي القيود التي تمنع العرب من النهوض وتمنع الثقافة العربية من أداء مهماتها في انقاذ هذه الأمة المقهورة والمستعبدة من الخارج ومن الداخل، لكن المتطلعة الى الحرية والعدالة والكرامة، وما من مهمة للثقافة العربية الا هذه المهمة، مهمة انقاذ ومساعدة هذه الأمة على أن تغير ما بنفسها وما بواقعها.

ما تزال مهمات الثقافة العربية ماثلة ومطلوبة، ما تزال مطروحة مهمات: بناء الشخصية العربية الوطنية. الوحدة. العلمانية. العقلانية. الديمقراطية. الاشتراكية. وهذه المهمات طرحت بعد الحملة الفرنسية. مثلها. طرحت قبل قيام الامبراطورية السوفياتية، وما تزال مطروحة بعد تفكك هذه الامبراطورية. مهمات طرحت قبل قيام اسرائيل، وما تزال مطروحة بعد تمكنها وسيطرتها.

هذه هي القضية العربية، وهذه هي مهمات الثقافة العربية - فيما أرى - وما تبقى او ما حدث ويحدث بالنسبة لنا، ان هو النتيجة عجزنا عن تنفيذ هذه المهمات المطروحة منذ زمن طويل.



# **١ - عن العقل والعقلانية**

«...واجب أن نجعل نظرننا في الموجودات

بالتقياس العقلي»

ابن رشد: فصل المقال





نطرح قضية العقل والعقلانية، ونعني بالعقل قدرة الإنسان على المعرفة، وبالعقلانية استخدام معرفة العقل في التنظيم والسلوك الاجتماعي والفردى، اليوم فى المجتمع والثقافة العربيين نفسها بحدة قد تكون أقوى من أى وقت مضى، فهذه القضية تطرح نفسها وكأنها الوجه البديل والنقيض لما هو سائد، أو كأنها نتيجة مضادة لما حدث ويحدث، فالمشهد العربى العام، ومن كل جوانبه تقريبا، يجعل المرء يتساءل عن السبب فيما وصلنا اليه من سوء الحال وخطر المال، مثلما يجعل المرء يتساءل عن البديل، وربما كان هناك شبه اجماع بين من يحتفظ ببعض من قدرة التفكير الهادىء على أننا نحن العرب بحاجة للتفكير العقلانى، وأنا لو كنا نسلك أو نفكر عقلانيا فى أنفسنا وفيما حولنا، أو لو أننا بنينا مجتمعنا على غط عقلانى، لما وصلنا الى ما وصلنا اليه، وربما كانت هذه المقولة هي جوهر الكتابات والدعوات الدائمة للعقلانية فى الفكر العربى العقلانى المعاصر، وكما يتبدى ذلك على سبيل المثال فى كتابات ودعوات قسطنطين زريق وزكى نجيب محمود وفؤاد ركريا وعبدالله العروى وياسين الحافظ وصادق العظم وغيرهم، حيث دعا كل منهم الى العقلانية صراحة، أو حارب بعض أوجه الخرافة والغيبية واللاعقلانية، وهذه كلها على نقيض الأفكار العقلانية، كما هو معروف، فالعقل لدى

هؤلاء المفكرين العرب ما يزال مهمة ماثلة وراهنة، ولما تنجز بعد، ولهذا يأتي التفكير بالعقلانية في ثقافتنا العربية على شكل «دعوة» أو محاورة لنمط السلوك والتفكير الغيبي واللاعقلاني، بينما تبدو العقلانية في أوروبا والغرب عموماً وكأنها مهمة أنجزت ودخلت في السياق الفكري والاجتماعي للثقافة والمجتمعات الغربية، فدعوة العقلانية التي بدأت تظهر واضحة في أوروبا منذ القرن السابع عشر، بدت وكأنها قد حققت أكثر من مراميها ومنجزاتها منذ القرن التاسع عشر، حتى أن هناك دعوات بدأت تظهر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لتجاوز العقلانية والعقل، وقد تبدى ذلك على شكل دعوات للعودة إلى الحس والغريزة والدافع الحيوي، مثلما تبدى ذلك على شكل اتهام للعقل والعقلانية على أنها، وكالتقدم، مفهوم برجوازي، إذ أنها نشأت مع صعود البرجوازية الأوروبية، لكن لماذا لا يضيف هؤلاء المتهمون للعقل بالبرجوازية أن الحرية والديمقراطية، بمفهومها الحديث، هما من مفاهيم البرجوازية كذلك، بمعنى أنها تبلورت أيضاً مع نشوء البرجوازية، لكن ذلك لا يعييهما، ذلك أن نشوء مفهوم ما في عصر لا يعييه إذا كان هذا المفهوم من الشمول بحيث يتجاوز عصر ظهوره ليلبي حاجات الإنسان الدائمة باعتباره إنساناً.

ثمة دعوات أخرى مضادة للعقل والعقلانية، تتخذ اسم «مابعد العقل»، وهذه الدعوات للتفكير أو للعيش في مابعد العقل، إنما تنسى أو تتناسى أنها تعيش «نعيم» انجازات عصر العقل، مثلما تعيش «جحيم» نتائج ما تلا عصر العقل، فإذا كان صحيحاً أن التفكير العقلي والعقلانية مسؤولان عن تخريب البيئة وأسلحة الدمار وغط المجتمع الاستهلاكي والإعلامي وكل مساوئ عصر الصناعة ومصاعب الحياة الحديثة كما يقولون، فعلينا ألا ننسى أن هذا العقل وهذه العقلانية هما من قرب المسافات بين القارات والثقافات والبشر، وما من أحد من دعاة الذهاب إلى مابعد العقل والعقلانية بقادر أن يعيش هائلاً آمناً كما يشتهي دون انجازات العقل والعقلانية، فالعقل الذي قد يكون بعضهم يستخدم منجزاته في أسلحة الدمار كالقنبلة الذرية، استطاع أيضاً أن يمدنا بالطائرة والكمبيوتر وكل المخترعات والصناعات التي تقوم عليها الحضارة الحديثة ونحن نستطيع أن نصنع من طاقة



القنبلة الذرية مصنعا لتحلية مياه البحر أو طاقة كهربائية لانارة الأرياف والمدن، والمسألة انما تعود للأنسان في قدرته على تجاوز ماهو طبيعي وبدائي في شخصيته وتاريخه، وفي مدى استطاعته الوصول حقا الى مستوى علمه وعقله، فالعقل، انما يختلف عن الجانب البدائي، والطبيعي في الانسان، في أنه يحتوي بعدا أخلاقيا وقيميا، ولهذا فالعقل والعقلانية دوما مع استخدام العلوم لخير الانسان، مثلما هما مع الحرية والديمقراطية والعدالة.

ما كنا لنطرح هذه المناقشة العالمية عن العقل والعقلانية لو لم يكن لها صدى في مجتمعا العربي، وثقافتنا الراحنة، فالحقيقة أن ثمة دعوة بل دعوات مضادة للعقل والعقلانية في مجتمعا العربي، دعوات للعبور الى ما بعد العقل على الطريقة الاوروبية، لنصل فجأة الى نيتشه ثم فوكو ودريدا، وكأننا أنجزنا مهمات العقل أو بعضها كما حصل في الغرب الاوروبي، ويديهي أن هذا النمط من التفكير هو نمط من العيش خارج المجتمع، مثلما يعيش آخرون خارج العصور والمجتمع معا عن طريق دعوتهم لتجاوز العقل عن طريق العودة الى ما قبل العقل، كما في الدعوات السلفية والغيبية، والحقيقة أننا أمام دعوة واحدة تتخذ شكل دعوتين متناقضتين، واحدة تذهب الى الأمام بعيدا، وأخرى تذهب من الحاضر، ومن الحاضر العربي تحديدا بالنسبة لنا.

تظهر دعوة تجاوز العقل على الطريقة الغربية الحديثة في الادعاء أن التقدم وهو مفهوم قائم على العقل والعقلانية، مفهوم برجوازي، وبالتالي يجب تجاوزه، كما تظهر دعوة تجاوز العقل على الطريقة الاوروبية الحديثة، الى ما بعد العقل، على شكل الدعوة للفلسفة البنيوية الاوروبية مثلا، وفي صداها عندنا حيث ينظر الى الزمن والمجتمعات والحضارات كمتوازيات منفصلة في الحضور الوجودي - الزمني، وليس كمتعاقبات متتالية ومتصلة، فحسب النظرة البنيوية ليس هناك من فرق مثلا بين قبيلة بدائية تعيش في الغابة وبين مدينة نيويورك فكلاهما واحدة منها «بنية» قائمة بذاتها تؤدي وظائفها وتجد سعادتها وبؤسها على طريقتهما، مثلما تبتدع حياتها وثقافتها التي تلائمها، وبالطبع فان هذا التفكير ينفي قيمة ذلك الجهد التاريخي الذي بذله الانسان للانتقال من الغابة الى القرية، فالمدينة، ينفي

التجربة التاريخية للانسان، ونفي التجربة التاريخية نفي للعقل الذي تكون عبر هذه التجربة، ونفي للبعد الأخلاقي في العقل الانساني، ذلك البعد الذي يريد أن يخلص الانسان من الغابة ويسكنه في «مكان نظيف حسن الاضاءة»، فالعقل حالة ومزحلة حضارية انسانية بلغها الانسان بجهده، وعبر تاريخه، وليس معطى مسبقا للانسان عندما وجد نفسه للمرة الأولى في الغابة وعليه أن يجد الحل في مواجهة التحديات والأخطار التي تكتفه من كل جهة.

في المقابل ثمة دعوة في المجتمع والثقافة العربية الراهنة لتجاوز العقل، بل ثمة صيحات هجوم على العقل تحت شعار «العودة الى الايمان والى الماضي»، وكأن الماضي هو الايمان فقط أو كأن الايمان هو الماضي، أو كأن العقل مرتبط بعدم الايمان وبالاتحاد تحديدا، أو كأن العقل يدعي أنه عرف وفهم كل شيء واوجد له الحلول.

لا يدعي العقل أنه عرف أو فهم كل شيء، لكن دعوى العقل أبسط من ذلك وأكثر تواضعا بكثير، فما من دعوى مطلقة كهذه تستطيع أن تكون سمة من سمات العقل و العقلانية، وكل الذي يقوله العقل أن العالم قابل للمعرفة والفهم، وأن ما كان غامضا، أو غير معروف أمس، أصبح أقل غموضا وأكثر تعرفا اليه اليوم، وقد يصبح أوسع وأعمق وأكثر معرفة غدا، والعقل لا يزعم مثلما يزعم الايمان المطلق والمسبق، أنه مرجع كل شيء لكنه يقول أنه بالمقابل الحَكَم، أو أداة الحُكْم فيها كان واضحا ومتفقا عليه، أى فيها هو بديهي في الوجود الانساني، فهل هو غرور وادعاء للعقل عندما يقول أن الطبيعة تسير بقوانين، وأن الانسان يكتشف الطبيعة - ومنها ذاته - وقوانينها عبر الزمن والعمل، وبواسطته هو العقل؟، أو هل من غرابة أو غرور ان قال العقل وقالت العقلانية أن من الافضل للانسان أن ينظم حياته ووجوده على هذه الأرض بطريقة عادلة تضبط الوجود الفردي، مثلما تضبط الوجود الاجتماعي والوجود الانساني، وتنظم علاقات الأفراد والمجتمعات مع بعضها مثلما تنظم تلاؤم الانسان مع وسطه وبيئته .

أما عن الإيمان، فالعقل لا يخلط بينه وبين الدين، فالإيمان شعور نفسي

فردى خاص، والدين مؤسسة اجتماعية عامة يقوم عليها كهنة وشيوخ وكراذلة وفقهاء، ولا نعتقد أن العقل يسيء إلى هؤلاء عندما يقول أنهم بشر وأن عقولهم مثل عقول الآخرين. ولهذا نقول أن العقل لا يدعو للإلحاد، كما يتوهم خصومه، أو كما يلصقون به هذه التهمة حتى يحاربونه بها، العقل لا يدعو للإلحاد، مثلما لا يدعو للإيمان أو الدين، فالإلحاد والإيمان مسألتان أقرب إلى أن تكونا مسألة نفسية، وربما وراثية اجتماعية، منها إلى أن تكونا مسألة عقلية عامة، والدين مؤسسة اجتماعية بشرية، وإلا ماهي الكنيسة والبابوية ودولة الفاتيكان؟ لكن العقل يدعو، وبالمقابل، إلى تحكيمه في أمور الوجود البشري والحياة، ولا يتدخل في أمور ما قبل أو ما بعد هذه الحياة أو هذا الوجود، فأمور البشر الحياتية هي أمورهم هم، وعليهم بأنفسهم أن يقتلعوا أشواك أيديهم، عليهم أن يزرعوا قمحهم وورودهم، وسواء بالنسبة للأفراد أو الجماعات، فالعقل يريد الحكم في أمور تنظيم الحياة اليومية، لأنه دون العقل لا بديل إلا العودة إلى حياة الحيوانات في الغابة، ومن هنا فالعقل لا يستحي بأن يعترف بأنه لم يكن، ثم كان ووجد، وبأنه مرحلة زمنية وحضارية تكونت عبر الزمن، وما زالت تتكون، وبأنه مضاف للإنسان نتيجة خبرته وتاريخه وعمله، بينما قضية الإيمان والإلحاد قضية سابقة زمنيا ووجوديا على العقل والعقلانية، فهي قضية مطروحة على الإنسان منذ وُجد ووقف مندهشا أمام وجوده ووجود هذا الكون، الإلحاد والإيمان هما مسألة نفسية تعود إلى العصور والمشاعر الأولى للإنسان، ومن حق كل إنسان أن يعتنق الجواب الذي يرتثيه، لكن العقل يضيف هنا: وليس من حق أحد سواء أكان ملحدا أم متدينا أن يفرض جوابه على الآخرين تحت أي اسم أو شعار أو سلطة، ففرض أي جواب أو أي رأي، هو بداية لفتح بوابة العنف والبغضاء، ولو كان ذلك باسم الإيمان، وتاريخ الحروب والمذابح المرتكبة باسم الإيمان وباسم الدين معروف جيداً، وبعضه ما يزال ماثلاً، وفي حياتنا اليومية خصوصاً.

كان ديكارت يساوي بين العقل والبداهة الأولى، وربما كانت البداهة الأولى بالنسبة للإنسان، من الناحية الاجتماعية - الإنسانية، هي رغبته في العيش الآمن والرغيد، أما العدوان والعنف فهما سلوك يؤدي إلى الدمار وخلق الآمن



واستحالة الرغد، مثلما يؤدي الى الموت الذي هو - في أبسط تعريف - نفي للحياة، ونفي الحياة هو نفي العقل، مثلما نفي العقل هو نفي للحياة، وربما احتال الإنسان على الجوانب البدائية العدوانية المكتسبة من وجوده الطبيعي الأول - هذه الجوانب المناهضة للعقل، باختراع الألعاب و الرياضة والتطلع إلى المجهول لمعرفة، فأين نحن من كل هذا، أين نحن من العقل والعقلانية في مجتمعنا وثقافتنا العربية؟

يبدو أن العقل والعقلانية مرحلة غير منجزة حتى الآن سواء في تفكيرنا كأفراد أو مجموعات، أم في تنظيم حياتنا ووجودنا الاجتماعي - الإنساني، بل إن طرح هذه المرحلة - المهمة، هو في حد ذاته طرح جديد في ثقافتنا العربية الحديثة، وإذا كنا نتذكر ونذكر أوروبادائنا أثناء الحديث عن العقل والعقلانية، ونقول أن أوروبا قد أنجزت هذه «المهمة المرحلة» أو كادت، فإننا لاندعي أن أوروبا قد أنجزتها كاملة، وعلى الأقل في علاقات الحكومات الأوروبية بالشعوب الأخرى، بل وفي نظرة كثير من الأوروبيين إلى الثقافات والشعوب غير الأوروبية، بل وفي علاقات الأوروبيين مع بعضهم، وبأنفسهم، فلا أحد يستطيع أن ينسى ما فعلته أوروبا وأمريكا في العالم ومعه، ولا أحد ينسى الحروب الأوروبية (الأولى والثانية) وقبلها حروب القرنين ١٨ - ١٩، ثم استعمار أوروبا وأمريكا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وكلها أمور منافية للعقل والعقلانية، أو منافية لذلك البعد الإنساني والاخلاقي في العقل الإنساني، وإذا كنا نقول أن أوروبا عرفت العقلانية منذ القرن السابع عشر، وأنها بحاجة للعقلانية في حياتنا وثقافتنا العربية خلال القرن العشرين، فإننا ندرك أن هذه العقلانية التي ندعو إليها ليست مطلباً ثقافياً قرفياً، أو مصنوعاً تستلمه ناجزاً أو بالافتتاح، فالذي يقرأ تاريخ أوروبا منذ القرن السابع عشر وحتى الآن، يعرف الثمن الذي دفعته أوروبا بنفسها في سبيل إنتاجها لهذا المفهوم، في سبيل مقاربتها لهذا الانجاز، في سبيل أن تصبح العقلانية طريقة ونمطاً في تفكير الأفراد وسلوكهم، مثلما في تنظيم الوجود والمجتمع، بل إن العقلانية الأوروبية ما تزال تفرز نقائضها حتى اليوم من فلسفات وسياسات، ومثالا الفاشية والنازية ليسا ببعيدين.

بالطبع نحن لا ندعو الى تقليد المسار التاريخي الاوربي فهو مسار له تاريخه وخصوصيته، لكننا ندعي بالمقابل أن مسألة العقل واللاعقلانية هي مسألة إنسانية هامة تخص الانسان كإنسان، وأن للعقل البشري تاريخه الخاص والمستقل عن كون الانسان أوريبيا أو صينيا أو عربيا، فالعقل كوني - إنساني في وجوده ومناحي متطلباته العامة، وهذا العقل يتجلى، رغم جوهره الواحد، عبر تلاوين وطرق وآليات مختلفة باختلاف الحضارات والشعوب والثقافات والأزمان والأفراد، لكن العقل يبقى أهمل الأشياء قسمة بين الناس كما قال ديكارت، والعقل أداة المعرفة والفهم للموجودات كلها كما كان بعض قدماء فلاسفة العرب يقولون، وفي كل الأحوال، فإن من الخطأ التاريخي والمعرفي في رأينا اعتبار التاريخ الفكري والثقافي لأوربا، حيث نضج مفهوم العقل واللاعقلانية، تاريخاً أوريبيا محضاً، أو تاريخاً نشأ وتكون ونضج في جزيرة مهجورة ومعزولة عن باقي الثقافات والحضارات والفلسفات والشعوب الأخرى، فمن المعروف لأي دارس للفلسفة الأوروبية مدى تأثير النزعة الفلسفية العقلية العربية - الإسلامية فيها، وتأثير نزعة ابن رشد العقلية على وجه الخصوص . ومن هنا ربما كان من الأقرب للعدل والصواب أن نقول أن تاريخ الفكر البشري ومسائله هو تاريخ واحد في مسائله الكبرى، لكن التطورات التاريخية والثقافية والتجليات والاجتهادات لدى هذا المفكر أو ذاك، وفي هذا الزمن أو غيره، تختلف من حيث التلاوين وشكل المعالجة والطرح، مثلما تختلف من مكان إلى مكان، لكن كل ذلك قد أصبح الآن، فيما يبدو من مخلفات الماضي، فاية خصوصية تستطيع اليوم أن تصمد في عصر هذه القرية العالمية الصغيرة؟ وأي عقل أو فكر منفرد يستطيع أن يتعد بنفسه عن الأفكار التي تحيط به من كل جانب مشكلة فكراً عالمياً واحداً وشاملاً، وقد أصبح بديهياً أن لا مكان، أو على الأقل لا مكان مشرفاً لأحد في هذه القرية الصغيرة إلا إذا أثبت جدارته بذلك، وإلا إذا ارتفع الى مستوى سكان القرية الآخرين، ولا مجال لنا كعرب للوصول الى مستوى سكان هذه القرية الآخرين إذا لم نغير طرق تفكيرنا وسلوكنا وتنظيماتنا اللاعقلانية، أو ما قبل العقلانية، بدءاً بالأفراد وانتهاء بالتنظيمات الاجتماعية والهيئات الحاكمة، ومن هنا تأتي - ربما - أهمية الدعوة إلى العقل واللاعقلانية في واقعنا وثقافتنا، في



مجتمعنا وفكرنا العربيين المعاصرين، ومن هنا كذلك تكون الدعوة الى تجاوز العقل، سواء الى ما قبله أم الى ما بعده، بمثابة انتحار جماعي واجتماعي، واستقالة من هذا العالم.

لكن الدعوة للعقل في المجتمع العربي تتعرض اليوم لنكسة، والكثيرون ممن رفعوا راية العقل والعقلانية، راية حكم القانون والمؤسسات والتفكير الحر، تحولوا في أواخر حياتهم الى دعاة للغيبية واللاعقلانية، وما أساء العقاد وخالد محمد خالد ومصطفى محمود إلا أمثلة باتت معروفة، لكن الأخطر من ذلك أن تكون العقلانية غير متسقة وهشة عند بعضهم، حتى أنها تتجاوز مع الغيبية واللاعقلانية، وأحيانا الطائفية والخرافة، لدى بعضهم، فإذا كانت دعوة العقلانية متسقة وبعيدة المرمى عند مصلح متنور مثل الشيخ علي عبد الرازق في دعوته لتأسيس الدولة على أساس العقل البشري، مثلما هي متسقة عند طه حسين وأحمد أمين في دعوتها لدراسة التاريخ والأدب العربيين حسب المناهج العقلية، وإذا كان قسطنطين زريق مثلاً متسقاً مع نفسه في الدعوة لتحكيم العقل في أمور حاضرتنا ومستقبلنا، وكان زكي نجيب محمود متسقاً مع فكره في محاربته لـ «خرافة الميتافيزيقا» وإذا كان ياسين الحافظ مستنكراً لـ «اللاعقلانية في السياسة العربية» فإننا نجد في المقابل آخرين يدعون إلى العقل والعقلانية، بل والحدائث لفظياً، ومع العقل والعقلانية، ولها، يضع قيلاً، بعضهم يدعو الإيمان، ومع أن مجال الإيمان غير مجال العقل كما سبق أن أوضحنا، ومع أن العقل كذلك يرفض أي قيد في مجاله وإلا لأنكر نفسه ونفاها، فليس للعقل من قيد إلا قيد المعرفة والعدالة، نقول، ولكننا مع ذلك نشاهد من يدعو إلى العقل و«الحدائث»، وهي تفكير أو مرحلة ناتجة وتالية للعقل وعصره، بل يدعو إلى انتقاد هذا الوضع غير العقلاني للمجتمع العربي، لكنه في الوقت نفسه لا يأنف من أن يجاهر بالدعوة لأمر وتفكير غير عقلانيين، أمور لا نصلحها عندما ندعوها بالخرافة، والخرافة غير الإيمان، إذ الإيمان حالة نفسية يستطيع المرء قبولها أو رفضها، لكنه لا يمكن إلا أن يحترمها، أما الخرافة فهي تخلف فكري ناتج عن قصور في معرفة القانون أو تفسيره، أو ادعاء لظاهرة



لتحرق القانون أو لاقانون لها، ويعبارة أخرى فالتفكير الخرافي لا يمكن أن يكون قريباً من العقلانية أو من الإيمان، كأن يتحدث بعضهم عن خوارق ومعجزات الصوفية والأولياء والسحرة، أو كأن يتحدث عن قبر ولي ينبع منه الماء، أو أيقونة يرشح منها الزيت ونحن لا نتكلم هنا عن حالة افتراضية بل نقصد كتاباً معيناً صدر هذا العام هو «الصوفانية ١٩٩١»، لمؤلفيه الياس زحلاوي وأنطون مقدسي، حيث يتحدث الكتاب عن أيقونة ينز منها الزيت في كنيسة الصوفانية في دمشق، وإذا كنا نعتب على أحد فإننا نعتب، إلى حد الأسف، على اسم مثقف نحترمه كالصديق أنطون مقدسي ارتبط اسمه في الثقافة العربية عبر المساهمة بدعوات نبيلة كالقومية العربية والعقلانية والتنوير والحداثة، بينما مسألة رشحان الزيت من الأيقونة الدمشقية هي مسألة، أو معجزة «طائفية» وليست معجزة قومية أو حداثية فيما نرى، وإلا لماذا لم يرشح هذا الزيت من قبر ابن عربي في دمشق مثلاً؟، فالمعجزة القومية هي وحدة العرب، ومعجزة الحداثة هي القضاء على التخلف، أما الزيت المقدس فلن يفيد العروبة والحداثة والعقلانية، وحتى الإيمان في شيء، وعلى كل فتلك الظاهرة التي نتحدث عنها قد تكون أحد مظاهر الفصام في فهم واستيعاب العقلانية لدى قطاعات واسعة من المثقفين العرب، مثلما هي أحد مظاهر تلك العقلانية غير المنجزة، حتى في أذهان من يظن نفسه عقلانياً وحداثياً في مجتمعاتنا وثقافتنا، ولن نسهب في تحليل «المعجزة» هنا، فقد سبق لصديق جلال العظم أن حلل الأسباب النفسية والاجتماعية والسياسية لظاهرة ظهور العذراء في إحدى كنائس القاهرة بعد هزيمة ١٩٦٧ وفي كل الأحوال فالإيمان النقي التقي شيء ومعجزة ظهور «الحرية المخبأة» أيام الصليبيين لمحاربة المسلمين، أو معجزة العذراء، أو الزيت من أيقونتها، شيء آخر غير الإيمان إطلاقاً.

العقلانية والعقل، مطلب ما يزال مهمة غير منجزة، ومرحلة لم نبلغها بعد في مجتمعاتنا وثقافتنا العربيتين، وما من مهرب لنا من هذه المهمة وهذه المرحلة إذا ما أردنا لنا مكاناً ووجوداً في هذا العالم، ولن يجدينا الهرب إلى الأمام أو إلى الوراء، فذلك يعقد المشكلة بدل أن يحلها، في حين أن المسألة باتت تتطلب مواجهة صريحة وحازمة، والمهمة تتطلب إنجازاً.



## ٢ - المجتمع المدني والعلمنة

« وفي عقيدتي أن لأشياء يسوء إلى  
المبادئ الروحية ويعرضها لقلة الحرمة مثل  
جعلها مطية للأغراض المادية البحتة ،  
عبد الرحمن الشهبندر



كان من

المنطقي أن تؤدي دعوة العقلانية، وتحكيم العقل في تنظيم الحياة والمجتمع وسلوك الأفراد، أي في تنظيم معيشة الإنسان في هذا الوجود إلى فكرة العلمانية والمجتمع المدني، فالمدينة والعلمانية في الاجتماع الإنساني من مظاهر «عقلنة» الوجود البشري، والعلمانية مثل العلم هي إحدى نتائج العقل مثلما هي أحد مظاهر الارتقاء بهذا الوجود من «شريعة الغاب» إلى «شريعة العقل»، ومن هنا يعرف المجتمع المدني أو العلماني بأنه المجتمع المستقل في تنظيم حياته المدنية - الاجتماعية عن أية افتراضات مسبقة عن، ولوجود الإنسان ومجتمعه. ومن هنا كذلك ينبغي أن تكون علاقات العيش الإنساني - الاجتماعي في المجتمع المدني محكومة بنواظم العقل - العلم البشري، حسبما تقوله العلمانية، لكن نواظم العقل متبدلة بتبدل مراحل العيش والارتقاء الإنساني، ومتغيرة بتغير المكان والزمان، وإن كانت كلها محكومة بمبدأ أساسي هو الحفاظ على مبدأ الوجود واستمراريته، ومن ثم الوجود الأمن والعادل ..

في مثل هذه الحال تكون الاعتقادات الإيمانية الأيديولوجية الفكرية شأنًا خاصًا من شؤون الضمير الفردي وغير ملزمة للآخرين في علاقات العيش الاجتماعي ضمن مجتمع متعدد بالضرورة في اعتقاداته وآرائه الفكرية والإيمانية

والاجتماعية والسياسية، وإلا فإن فرض رأي ضمير على ضمير آخر هو بداية التسلط، ومن ثم العنف المتبادل، فالمجتمع المدني إذن، أو العمران على لغة ابن خلدون، يفترض فكرة «العقد الاجتماعي» بين اطراف المجموعة الاجتماعية وبين البشر عموما، وفي مثل هذه الحالة يمكن للحكومة أن تكون حكما ومراقبا، وليس مجرد ممثل لايدولوجية أو طبقة مهيمنة، والحقيقة ان ما من مجتمع وجد عبر التاريخ وكان موحدا، وفي كل زمان ومكان كانت الخلافات والتناقضات الفكرية والاجتماعية والدينية والسياسية موجودة، وتتخذ شكل زمانها ومكانها، فتسمى: فكرة جديدة أو هرطقة أو ثورة فكرية أو الحادا أو ايمانا جديدا أو بدعة... إلخ، ومن هنا نستطيع القول ان المجتمع المدني ترتيب جديد للمجموعات الاجتماعية لا يأخذ بعين الاعتبار رغبة أي من التنظيمات والعقائد الاجتماعية والشخصية الموروثة في فرض نفسها على الجميع، حتى وإن تأسست في مؤسسات، كالدين والطائفة والعشيرة، بل والحزب السياسي، بل ويقاوم رغبة أو محاولة أية مجموعة اجتماعية السيطرة على باقي المجموعات باسم المصلحة المطلقة لعقيدها، وفي المقابل تحاول العلمانية والمجتمع المدني ترتيب علاقات وحياة المجموعات سلميا، وجعل العقل والعلم والمصلحة المشتركة، أي الاعتراف المتبادل بالمصالح وحرية الاعتقاد ووجوب الاحتكام الى المؤسسات التمثيلية البشرية غير المقيدة بأية صفة إطلاقية دينية كانت أم دنيوية، فالعلمانية لا تتطلب التخلي عن العقيدة والرأي بل وتعرف أن هذا غير ممكن، لكنها تريد الامتناع عن فرض هذا الرأي بأي شكل من أشكال العنف والضغط أو الاكراه، حتى ولو كان ذلك على شكل ترغيب أو ترهيب. لكن هذه العلمانية، وهذا المجتمع المدني الذي نتحدث عنه ليس مجرد دعوة مثالية أو أخلاقية، بل هو مهمة تاريخية يقتضي إنجازها، وخاصة في مجتمعنا العربي، تطورا تاريخيا، فكريا واجتماعيا، والدارس لتاريخ إنجاز هذا المجتمع في أماكن أخرى من العالم، أو الذي أنجز من مهمات وصفات المجتمع المدني العلماني، يعرف أن الوصول إلى مثل هذا المجتمع أي إلى حرية الضمير والمعتقد والفكر، وإلى عقلانية التعايش وتنظيم المجتمع عقلانيا، لم يكن سهلا، بل وكلف المجتمعات المذكورة محاكمات وحروباً وثورات وضحايا امتدت على مر تاريخ التحديث في هذه المجتمعات، محاكمات قد لا تكون بدأت بمحاكمات جاليلة وانتهت بمحاكمة طه

حسين، وضحايا ليس الحلاج وجيوردانو برونو أولها، وحروب ملأت التاريخ والجغرافيا باسم هذه العقيدة الدينية أو تلك، ففي الطريق الى المجتمع المدني الحديث، الى العلمانية قدمت البشرية عشرات الوف الضحايا، وقدمت عشرات المكتشفات العلمية والافكار الجديدة، وفي الطريق الى المجتمع المدني الحديث والعلمانية حصل تنوير بل وثورة حتى داخل الفكرة الدينية المسيطر خلال العصور الوسطى، مثلما حدث فك لا ارتباط مسائل الايمان والعقيدة بمسائل الحياة اليومية السياسية والاجتماعية، اي حصل فك لا ارتباط «المقدس» ب«الدنيوي» إنزالا للمقدس إلى مستوى الحياة اليومية وتناقضاتها، الى مستوى خلافات البشر الدنيوية، من سياسية واقتصادية وفكرية، وبالتالي فكل خطأ بشري يتعلق على مشجب «المقدس»، ويصبح هذا الخطأ بالتالي خطأ مقدسا ومعصوما بالايمان الديني. ولهذا فلما أن يتغاضى عنه من جانب المؤمنين على شكل سكوت وتسليم، بينما يتهم هذا المقدس نفسه من جانب «الهراطقة».

وبعبارة صريحة، فكل خطأ في السياسة أم في التفكير يتخذ لنفسه حق الحكم باسم المقدس، (الخطأ في التفكير بمعنى التفسير) وكل خطأ أو ظلم في إدارة المجتمع، أي في الحكم، يعلق على مشجب المقدس، وما إغلاق الكنائس بعد الثورتين الفرنسية والروسية إلا نتيجة تدخل رجال الدين في امور السياسة ومساندتهم لاشكال معينة من الحكم، أو كما حصل مع ذلك الملك الأندلسي العربي الذي تحالف مع ملك مسيحي إسباني ضد أخيه، وعندما انتصر مع الملك الأسباني على أخيه وقتله ثم جاءت وفود المهنيين بالنصر والغلبة على الاخ، وكان الملك الأندلسي يدرك في أعماقه هول ما فعله بقتل أخيه مشتركا مع خصمه، قال العبارة التي صارت شعارا في المغرب الاسلامي: «لا غالب إلا الله» وبهذا تنصل الملك الاندلسي من تعاونه مع خصمه وقتله أخيه، وألقى تبعية ذلك على الله، ليبدو وكأنه مجرد منفذ لارادة المقدس، وليس ساعيا وراء الملك والسيطرة.

بالنسبة للمجتمع العربي تحديدا، فالدعوة للمجتمع المدني العلماني، ما تزال جديدة جدة عملية التمدين وربما يمكن تأريخ ابتدائها بتلك الرسالة التي أرسلها ابراهيم باشا ابن محمد علي الى متسلم اللاذقية في ٢٤ ربيع الثاني ١٢٤٨ هـ (١٨٠٩).



(م) وفيها يقول:

«الإسلام والنصارى جميعهم رعايانا، وأمر المذهب ماله دخل بدعكم  
السياسة، فيلزم أن يكون كل بحاله، المؤمن يجرى إسلامه والعيسوي كذلك، ولا  
أحد يتسلط على أحد».

ويعد إبراهيم باشا، الذي قارب العلمانية لأسباب إدارية وسياسية، إلى  
المفكرين فدعا للعلمانية والمجتمع المدني كتاب ومفكرون من أمثال شبلي شميل  
ولطفي السيد وعبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق وطه حسين وجبران خليل  
جبران وعبد الرحمن الشهبندر وسلامة موسى وقسطنطين زريق وغالبية المفكرين  
القوميين والماركسيين، وربما كانت الأنظمة العربية التي تحكم باسم الفكر القومي  
من أثار الدعوة للمجتمع المدني والعلمانية في العصر الحديث، على الرغم من أنها لم  
تستطع ممارسة وتحقيق إلا القليل القليل من سمات المجتمع المدني، ومن العلمانية،  
بل أنها، وفي حالات كثيرة ناقضت المجتمع المدني والعلمانية في ممارساتها  
وسياساتها، فمزقت المجتمع وعملت على تهديمه، بدل أن تعمل على توحيده وعقلته  
وتنويره.

من واقع هذه الحالة، حالة تردي الأنظمة العربية التي قامت على أساس  
القومية، إذ تأثرت بالاشتراكية والماركسية وقبلها الليبرالية الغربية ومجمل الأفكار  
العلمانية، يبرز اليوم رأي يقول أن العلمانية قد اخفقت في المجتمع العربي، وأن  
إخفاق العلمانية هو إخفاق للمجتمع المدني، فالمجتمع المدني هو نقيض المجتمع  
الديني كما هو معروف، ومن هنا فهذه الدعوة لاتخفى رغبتها في العودة إلى المجتمع  
الديني عند بعضهم، وما بروز التيارات الإسلامية - السياسية المتشددة  
والعنيفة، إلا أحد مظاهر انتشار هذا النمط من التفكير، ومن هنا فالسياسة تعود  
لترتبط بالدين، ويعود الدنيوي محكوما بالمقدس ( الحاكمية لله ) كما قال سيد  
قطب، وخصوصا في المجتمعات الإسلامية حيث لا يمكن الفصل بين السياسة  
والدين كما يرى أصحاب هذا الرأي، وبعضهم علمانيون سابقون، تراجعوا مع  
تراجع « الدولة القومية » ومع انتشار المد الديني عقب هزيمة ١٩٦٧ وصعود الحركة  
الإسلامية في إيران، حتى أن بعضهم يعتبر علاقة الدين الإسلامي بالسياسة

والمجتمع علاقة واجبة وحاصلة حكماً بل، ومميزة لخصوصية الدين الاسلامي على ما يقول بعضهم، وإذا كانت العلمانية في أوروبا قد قامت كصراع ضد الكنيسة، فلا كنيسة في الاسلام حتى تقود ضدها مثل هذه العلمانية « المستوردة » من أوروبا. كما يقال . ولكن العلاقة بين الدين والسياسة ليست سمة خاصة ومميزة للمجتمع أو التاريخ الإسلامي أو العربي، بل هي سمة لمرحلة تاريخية مرت بها البشرية، وأي دين أو أية فكرة، خاصة إذا كانت ذات تاريخ وحضارة كالاسلام، لا ينظر إليها « في ذاتها » بل ينظر إليها كما مورست و« اُبقيت » عبر التاريخ، فالاسلام ليس هو القرآن والحديث، ليس هو العقائد والعبادات فقط، إنما الاسلام هو تاريخه والحضارة العظيمة، التي بناها، أو بنيت باسمه، هو هذه الألف وأربعمئة عاماً من عمر هذه العقيدة، وما أنتجت خلالها من حكومات وفلسفات، من أفكار وأنماط عيش جرت تحت ظلال هذه العقيدة، ولهذا لا يمكن العودة إلى النبع أبداً، فالنبع أصبح تياراً طوله مئات السنين، ولم يعد هناك من نبع إلا مجازاً، هناك نهر جرت فيه مياه ومياه، مياه مرت على أراض كثيرة، فتغيرت ألوانها وتبدلت الأراضي التي مرت هذه المياه فيها، وعليها، مثلما تبدلت وتغيرت المياه بتغير الروافد أو التيارات الأخرى التي صبت في هذا النهر التاريخي العملاق، وواقع هذا النهر يقول لنا أن ما جرى فيه كان بشرياً محضاً، من الخلاف يوم السقيفة . حول أحقية الأنصار أم المهاجرين في الخلافة، إلى الخلاف بين إيران والسعودية اليوم حول تمثيل الاسلام الحقيقي، مروراً بكل ما أنجز من مذاهب وفلسفة وعلم وثقافة، فكل ما حصل صنعه بشر، اختلفوا واتفقوا، مرة على اسم الله، ومرة خارج اسمه، ولكنهم بقوا بشراً ما اختلفوا إلا على « الثريد الأعفر » كما كان مالك ابن انس يقول عن الخلافات بين علي وعثمان وطلحة والزبير .

ومن هنا نقول : أن الدين كان مؤسسة دنيوية، أو أنه مارس هذا الدور في الواقع، وقدم « الحماية الدينية » أو الايديولوجية والتسويق للمتحاربين من أطراف مختلفة ومتقاتلة، وسواء أكان الدين الاسلامي يقبل بذلك أم لا فقد حصل ذلك، ألم يقدم الحسين مطلبه السياسي تحت شعار ديني ؟ ألم يقل كل خليفة أنه ممثل الشريعة في هذه الأرض حتى ولو كان زنديقاً وسكيراً، أو لاحول له أو قوة كحالة



الخلفاء من نسل بني العباس، زمن المهاليك؟

إذن الاسلام مارس السياسة، ويأسم حق اهي مقدس، والذي مارس هذا الحق (الحق الالهي المقدس) هم بشر أخطأوا وأصابوا، ولهذا فربما كان الأفضل هو أن نفصل بين «الالهي المقدس» وبين البشر وممارساتهم، حتى لانحمل «المقدس» تبعة أخطاء البشر، وعندها نستطيع ان نقول أن الذي عذب الآخرين في ظل الاسلام لم يكن «الايان» أو «الاسلام» بل هو الحكومات والسلطة البشرية، ولهذا فمن الأفضل أن يفصل بين السلطة البشرية وبين «المقدس»، فالسلطة ليست مقدسة، وأي تقديس لسلطة ما هو تسويغ لها في ظلها، وعسفا، كما أن من الأفضل كذلك أن يفصل بين الايمان، ومنه الايمان الديني، وبين مشكلات تنظيم البشر لحياتهم الاجتماعية ومجتمعهم المدني والعمراني، وأن يتولى ذلك العقل البشري، ومن هنا نستطيع أن نزع أن المجتمع المدني والعلمانية مطلوبان في المجتمع العربي لا لأنها فكرة أوروبية، أو فكرة مثالية، بل هما مطلوبان لأن مجموعة بشرية معقدة التركيب، كالمجموعة التي تعيش في منطقة الثقافة العربية، و تتألف من أخلاط متفرقة من المذاهب والاعراق، من التيارات والافكار، من مراحل النمو والتطور المتفاوت لاتستطيع الاستمرار في الوجود دون «عقد اجتماعي» متفق عليه من قبلها كلها، عقد اجتماعي ينظم العلاقات بينها، ويحقق استمرار وجودها وتطورها، أو يحقق الوجود المستمر للجميع ضمن هيكلية اجتماعية موحدة، ويجعل كل طرف عرقي او سياسي او مذهبي، يدرك أنه لا يستطيع الانفراد في السيطرة على الكل الاجتماعي، وأن «مقدسه» ملك له وحده ولا يحق له فرضه على الآخرين، فمثلما ناء تاريخ أوروبا في العصور الوسطى تحت ثقل الربط بين الديني والمقدس، بين السياسة والدين، أي عبر محاولة فرض الكنيسة رأيا، وكما تمثل ذلك في تاريخ سيطرت الباباوات على الملوك، وفي تجميع الجيوش أثناء الحروب الصليبية، ومكافحة واضهاد الفكر الحر، بل والعلوم التجريبية والعقلية وارسال البعثات البشرية الدينية كممهدات ودعايات للاستعمار الاوروي في أمريكا والشرق، فإن التاريخ الاسلامي العربي، ناء كذلك تحت ثقل ربط الدين بالسياسة، فتحوّلت الخلافات السياسية الدنيوية بين البشر «على الشريد



الأعصر، كما كان مالك بن انس يقول، الى خلافت عقائدية - مذهبية، كما حصل بين علي ومعاوية مثلاً، وما نتج عن خلافهما من مذهبين شقاً الاسلام منذ بدايته تقريباً، وكما حصل مع السلطان عبد الحميد عندما سوغ سياسته بالحق الإلهي، وكما حصل مع سيد قطب عندما سوغ مواقفه السياسية وآراءه في السلطة الناصرية بنظرية «الحاكمية لله» وكما يحصل اليوم مع الجماعات الإسلامية، التي تدعي عندما تعارض الأنظمة الراهنة أنها تتحدث باسم «المقدس» و «الإلهي» وأن لها بالتالي الحق في فرض مشيئة هذا «المقدس» ليس على هذه السلطة فحسب، بل على المجتمع كله كذلك .

من هنا يحق لنا القول أن تاريخ المؤسسة الدينية في أوروبا مشابه لتاريخ الدين الإسلامي في الشرق بالنسبة لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة، وكما تبدى ذلك في الممارسة الواقعية، ونحن لانتحدث هنا عن العقائد والأديان كعقائد وعبادات، بل نتحدث عن الأديان كتاريخ وممارسات ومؤسسات بشرية، أو مارسها بشر لهم ما لهم وعليهم ما عليهم .

وهنا نتوقف لتساءل مع المسائلين :

هل أخفقت العلمانية ودولة المجتمع المدني في البلدان العربية؟ وهل أخفق المجتمع العربي بالتالي في عملية تحديث نفسه؟

يبدو أن علينا أن نتفق منذ البداية أن الأخفاق في إنجاز مهمة تاريخية واجتماعية لا يتحدد في أنها تحققت أم لم تتحقق، مثلما لا يتحدد إنتهاء فكرة أو نظام ما، بزواله من الوجود، فانتهاه نظام أو فكرة ما، إنما يتحدد بانسداد الآفاق وإمكانية التطور التي يفتحها هذا الفكر، حتى وإن بقي هذا التفكير موجوداً في الساحة، في المجتمع وفي السلطة، وبهذا المعنى نقول إن التفكير الخرافي، مثل التفكير السحري قد انتهى، بمعنى أنها لا يستطيعان الإجابة الصحيحة على المشكلات والأسئلة التي تطرح عليهما اليوم، على الرغم من أنها ما يزالان موجودين في الفكر والمجتمع البشريين، وبهذا المعنى، فالعلمانية لم تحقق لأنها لم تتحقق أولاً، ولأن سبلها وآفاقها ما تزال مفتوحة، فهي الطريق الوحيد لتحديث المجتمع الإنساني والعربي، والأخفاق أو النجاح، لمهمة ما إنما يتحدد في تحديد

ضرورة أم عدم ضرورة إنجازها، فإذا كان هناك مهمة إجتماعية ما ماتزال ماثلة، وما تزال ضرورية، لأنها ما تزال مطروحة كسبيل وحيد لإنقاذ مجتمع مهدد بالإنهيار، حتى لا نقول لتطويره فقط، فإن هذه المهمة ستظل مطلوبة للإنجاز، والإنخفاق مخفقة مهما طال الزمن، ومهما اعترضتها العقبات وتأخر الإنجاز، والإنخفاق الحقيقي لمهمة ما إنما يكون عندما تصبح هذه المهمة غير ضرورية ونافلة في مجال طرحها، أو أن المجتمع لم يعد في حاجة إليها، وأنه تجاوزها إلى مهمة أرقى منها، ولا نعتقد أن هذا هو وضع المجتمع المدني والعلمانية في الوطن العربي، فالعلمانية تبدو اليوم أكثر من أي وقت مضى سبيلاً مفتوحاً، لتخليص المجتمع العربي من تخلفه وربما تبعيته، سواء للماضي، أو للحاضر (الأمريكي - الأوربي) والمجتمع المدني، هو المجتمع القادر على أن يكون متماسكاً وعادلاً، وفي هذا تعلن العلمانية أنها لم تحقق، لأن في إخفاقها الموت الحضاري، وربما الوجودي، لهذا المجتمع، ولأن في إخفاقها العودة إلى مجتمع الملل والطوائف والأعراق والقبائل والعشائر، بل البغضاء والعنف والتفتت، وما ارتفع أصوات البغضاء والعنف والطائفية والعرقية في الراهن العربي إلا أحد سمات، وأحد نتائج مرحلة أزمة ولادة، أو تأخر ولادة المجتمع المدني، الذي يتقدم كحل معقول ومطلوب في مواجهة عنف الطوائف والأعراق والمذاهب والسلطة، فما من أحد، ما من حزب سياسي، أو طائفة أو مذهب يستطيع الانفراد بالسلطة والسيطرة وفرض سياسته أو مذهبه، وربما تكون نهاية الحروب الدينية في أوروبا ونهاية الحرب اللبنانية، مثل نهاية تجربة إنفراد الشيوعي السوفييتي بالسلطة، برهاناً على أن ما من «واحد» يستطيع البقاء مسيطراً حتى وإن تدثر بدثار «مقدس» سواء أكان الدثار المقدس «إلهياً» أم «إيديولوجياً»، وما من حل يبدو منقذاً إلا العقلانية والعلمانية، ولهذا نقول أن المجتمع المدني والعلمانية لم ينحققا في المنطقة العربية مع تردي الأنظمة التي تستند على القومية، حتى ولو أن العلمانية والمجتمع المدني لم يتحققا، بل بقيا مشروعاً للإنجاز ومهمة للتاريخ، فالدولة الدينية في هذا المجتمع لا تستطيع أن تسيطر وتكون بديلاً بعد انقراط عقد الخلافة الدينية العثمانية لسبب بسيط مشابه وهو أنها قد انتهت مع انتهاء الخلافة العثمانية، ومع إنتهاء تاريخ الرابط الديني للمجتمع في العالم الحديث،



فسدى تذهب إذن مرآتي ودموع برهان غليون ووجيه كوثراني وغيرها النادرة للسلطة العثمانية، ومازق المجتمع العربي أنه لم يستقر أو لم يصل بعد إلى الشكل الحديث للتنظيم الاجتماعي والدولة، ولهذا تظهر فيه مظاهر الترقيع والتلفيق والإرتجال واللهات وراء الماضي أو القفز فوق الواقع، أما الدولة الموجودة الآن، وشكل التنظيم الاجتماعي والسياسي الراهن في المنطقة العربية فهما من خصائص وسيمات المراحل الإنتقالية، ومن أعراض حالات الحمل وأمراض الولادة وعسرها وعسر ولادة الجديد من القديم، ولهذا فالمجتمع العربي ليس دينيا اليوم وليس علمانيا، والسلطة فيه على شكله، فالسلطة في المجتمع العربي ليست علمانية وليست دينية، إنها مجرد سلطة سلطوية إن صح - التعبير - قهرية، فهذه السلطة كما اتضح، ليس لديها مشروع اجتماعي، ولا يهيمها تنظيم المجتمع على أساس مديني - علماني، أو على أساس ديني، وما يهيمها فقط هو بقاءها «سلطة» وهذا الكلام يصح على «خادم الحرمين» مثلما يصح على «بطل القومية العربية» أو «الزعيم الأوحدي»، ولهذا فهذه السلطة ترقص على حبل الدين مثلما ترقص على حبل الأمريكان أو السوفييات عندما كانوا قوة، أو على حبل العروبة، أو حبل العلمانية، وما يحدد نوعية الرقصة هو «مقتضيات المرحلة» وطلب الجمهور، والذين يذكرون تواريخ سلطة جعفر النميري وزياد بري والسادات يجدون مثالا واقعا لما نزع، فكل حاكم عربي يستطيع أن يقول كما كان نابليون يقول: «سيقال أني بابوي . أنا لست بشيء . فقد كنت محمديا في مصر، وسأصير كاثوليكيًا هنا لخير الشعب . إني لاأؤمن بالأديان» .

تنظيم المجتمع الحاضر - هذا ان كان منظما - والسلطة اليوم في المجتمع العربي هما مرحلة انتقالية، مرحلة قامت فيها القوى الوحيدة المنظمة «الجيش - الأمن» في غياب التنظيم المدني - بالسيطرة خلال فاصل تاريخي هو الفاصل ما بين التنظيم القديم، وعدم ولادة التنظيم الحديث، فالمجتمع العربي اليوم، أي منذ حوالي مائة عام، ما يزال يولد من آلام الماضي والحاضر، مثلما يولد من اشواقها، يولد من تهديم مؤسسات القديم، وضمن شروط التخلف والضعف والارغام الإستعماري، لكن وايضا، ضمن مناخ وزمن عالمية الفكر



الإنساني ]، وهما مناخ ومرحلة متقدمة من تطور الإنسان كموجود « مدني » معمر لهذه الأرض [ أي ان المجتمع العربي الحديث يولد في ظروف الحضارة العالمية الجديدة، وهذا بالطبع غير ما يسمى النظام العالمي الجديد، الذي هو نظام السيطرة الأمريكية، وإن شمله.

ثمة حضارة، أو قل مجتمع مدني علماني جديد يتكون على هذه الكرة الأرضية وفيها، وعلى الرغم من محاولات الشد والجذب نحو الماضي أو محاولات هذه القوة العسكرية أو الإيديولوجية، وتلك، السيطرة هنا أو هناك، وعلى الرغم من سيطرة أمريكا وبروز قوى الشد نحو الماضي، سواء في الشرق أو الغرب، فثمة حضارة عالمية إنسانية الطابع، تلوح في الأفق، مثلما هناك مجتمع مدني علماني إنساني شامل يتكون كذلك، وهذا من النتائج الإيجابية للعلم وعصره، ومن هنا يكون المجتمع المدني العالمي والعلمانية [والعرب لا يستطيعون أن يكونوا خارج العالم إلا إذا انتحروا أو نحرروا] دعوة عالمية إنسانية لتنظيم العيش على أرض متعددة في افكارها ونظمها وفلسفاتها ومعتقداتها، وليس مجرد دعوة «إلحادية» ضد هذا الدين أو ذاك، كما يحاول بعض رجال الدين والسياسيين الطافين فوق موجة التيارات الدينية، أن «يصموا» العلمانية، فالفكرة الأرضية، وعلى الرغم من التفاوت في نموها وازدهار مناطقها، على الرغم من اختلاف المعتقدات والمذاهب والأفكار، أصبحت قرية صغيرة ومشاكل هذه القرية واحدة، مشاكل التلوث والبيئة والتنمية والمياه والغذاء والاتصالات والاعتماد المتبادل، ولهذا فحل هذه المشكلات لا يمكن أن يكون إلا مشتركا، وإلا بالنظر إلى هذا العمران البشري، كقرية واحدة، فإذا كان لدى العرب النفط - إن كان لهم حقاً - فهم لن يشربوه، وهم بحاجة لبيعه، وإذا كان نهر الفرات ينبع من تركيا، فهو يصب في العراق، والتلوث الحاصل عند منبع الدانوب، أو أي نهر آخر، سيصب في آخره عند دولة أخرى. أنه بيت مشترك، لا يستطيع «واحد» التصرف فيه على هواه، مثلما ليس من المطلوب من أحد أن يلغي شخصه وهويته، وكل المطلوب هو تنظيم هذه الموارد، وهذه الحياة بطريقة تخدم الجميع، بطريقة لا تقوض البيت، أو تدمر القرية على ساكنيها، أو تزرع فيها بذور العنف والتدمير، فما من قوة واحدة، ما من دين

أوايديولوجية أو حزب يستطيع وحده الانفراد بالسيطرة في هذا العالم - القرية، سواء أسمى بالبوذية أو الشيوعية أو الاسلام، أو الكونفوشية أو المسيحية، وسواء أسمى بالعرب أو الهنود أو اليابان أو الأمريكان أو الألمان، ما من قوة واحدة أيديولوجية أو مادية تستطيع وحدها السيطرة وتنظيم أمور المجتمع المدني العالمي الجديد، ولهذا فالعلمانية والمجتمع المدني باتا مهمة عالمية، مثلما هما مهمة عربية محلية، وليس مجرد مهمة علمانية يطرحها على المجتمع قوة ما أو فكرة فلسفية أو اجتماعية، يطرحها هذا أو ذاك، حتى يسهل محاصرتها عن طريق وصفها بالالحاد ومناهضة هذا الدين أو ذاك، أو أنها فكرة متأثرة بالتجربة الليبرالية الأوروبية كما يقول بعض الكتاب العرب، داعين إلى مكافحتها في جملة ما نكافح من « غزوات الغرب واستعمار »

يتحدث آخرون عن اخفاق دعوة العلمانية العربية قياسا على ما حققته هذه الدعوة في أمكنة أخرى، لكن دون أن يلاحظ هؤلاء أن إما دعوة هي مثل أي تجربة ومهمة ومشروع، إنما تتم في الزمان وفي المكان، وأن العقلانية الأوروبية بقيت تكافح أكثر من أربعة قرون تخللتها هزائم وانتصارات متتالية، حتى اتضحت في شكل التنظيم العقلاني - للمجتمع المدني الحديث، أي حتى أظهرت كل مخزون قوتها الدافعة، بينما الدعوة إلى المجتمع الحديث، إلى المجتمع المدني وإلى العقلانية والعلمانية بشكل واضح، لم تتجاوز المائة عام في المجتمع العربي، ومع ملاحظة أخرى، وهي أن تجربة العقلانية والعلمانية والتحديث الأوروبية إنما تحققت دون عامل ضغط خارجي، دون استعمار، بل وعلى حساب الاستعمار أحيانا، وبفضله، كما في استعمار أوروبا وأمريكا، فآليات المجتمع الأوروبي كانت تعمل دون ضغوط وكوابح خارجية، في حين أن آليات التحديث والعقلانية والعلمانية العربية تعمل في مواجهة معوقات داخلية وخارجية، أي في مواجهة معوقات الماضي والعقلية الغيبية من ناحية و في مواجهة آليات التعويق الخارجي ( الاستعمار ) من ناحية أخرى، وذلك ما يجعل آلام الولادة أصعب، والمهمة أكثر صعوبة وزمن إنجازها أطول مدة على ما يبدو.

٣- هل ضاعت الاشتراكية ؟





قد تبدو الكتابة عن الاشتراكية اليوم، في منحى غير شامل، وكأنها نوع من «السباحة ضد التيار» لكن ذلك قد يكون أكثر موضوعية وعلمية، وربما أكثر أخلاقية، لمن ما يزاولون يرون أن للاخلاق معنى في هذا العالم، من السباحة في اتجاه التيار، أضف الى ذلك أن ما يبدو على السطح تيارا جارفا قد لا يكون في العمق كذلك، فثمة - كما هو معروف - تيارات تحتية تحت التيار السطحي، تيارات تحتية قد تكون أكثر قوة وعمقا وأدوم تأثيرا من تيار سطحي جارف، لم ومن عاصفة أو سيل، وربما تكون، هذه التيارات التحتية تسير - أحيانا - باتجاه معاكس تماما لاتجاه التيارات السطحية، كما أن النهر الهادئ أكثر دواما واعمق تأثيرا من السيل الجارف كما هو معروف \*

نعم اتضح اليوم سقوط التجربة الاشتراكية الروسية أو السوفياتية، لكن من قال أن فكرة الاشتراكية كانت وليدة الثورة البلشفية الروسية، أو حتى وليدة الماركسية نفسها، فالاشتراكية موجودة قبل الثورة الروسية وقبل الماركسية، ولم تكن الماركسية والبلشفية إلا بعض أوجه الفكر الاشتراكي، وعلى كل حال فإذا كانت الثورة الروسية والبلشفية حدثين اجتماعيين روسيين، فالماركسية حدث فكري انساني، والمنصف يستطيع ببساطة أن يضع حدودا بينهما من نوع الحدود المنطقية الموجودة ما بين العام والخاص، ما بين الانساني والمحلي، ما بين الفكري من ناحية،

## والاجتماعي - السياسي من ناحية ثانية.

الاشتراكية موجودة قبل قيام الدولة السوفيتية عقب الحرب العالمية الاولى، وتكوين المنظومة الاشتراكية عقب الحرب العالمية الثانية، وعلى العكس فقد قامت هاتان التجربتان على أساس الفكر الاشتراكي الماركسي، ولم ينبع هذا الفكر منها، والأسباب التي أدت الى قيام هاتين التجربتين، اعتمادا، على الفكر الاشتراكي، ما تزال موجودة، فهاتان التجربتان قامتتا كنمط بديل للمجتمع وطريقة العيش الرأسمالية بما تجرّه على الناس من آلام ومصاعب لاعتقد أنها زالت، بل ربما ازدادت تعميقا على مستوى الكرة الارضية، وربما بالامكان أن نقول أن الحلم الانساني بالمجتمع الاشتراكي قد يعود أقوى بعد انهزام التجربة السوفياتية، فالاشتراكية، بعد تحطم نمط الدولة السوفياتية ومنظوماتها، ستعود كما كانت حلما بشريا شاملا بالعدالة ضمن وضد نظام رأسمالي لا يمكن وصفه أبدا بالعدالة، وحلم الاشتراكية لن يكون بعد اليوم مقيدا بقيود التجربة السوفياتية ومنظوماتها، لن تبقى الاشتراكية مقيدة بنموذج تحقق بشكل ناقص، وكانت له أخطاؤه وتشوهات الخاصة . بحيث تحول من فكرة للعدالة البشرية الى مؤسسة سياسية سلطوية ودولة خلافات وسياسات في العالم على أساس مصلحة «الدولة»، ويحيث بدت الاشتراكية لكثير من الشعوب والناس مقترنة بالخطر الروسي، أو خطر الدولة السوفياتية، وبالتالي بالديكتاتورية والحزب الواحد وانتهاك الحريات السياسية الشخصية، فالناس، وعلى الاغلب، سيفكرون بالاشتراكية انطلاقا من واقعهم، ودون اتهام لهم أو خوف من أن يتهموا بانهم «عملاء للسوفيات» وبالطبع فإن ذلك يعيد طرح قضية الاشتراكية على أنها قضية حلم بشري وعدالة اجتماعية انسانية، وليس مجرد صراع بين دولتين عظيمتين على اقتسام مناطق النفوذ والسيطرة في هذا العالم، كما حصل خلال مرحلة الحرب الباردة، فالفكرة الاشتراكية تستطيع اليوم التحرر من ارتباطها بمصلحة الدولة وحكامها، لتعود مصلحة للبشرية، لتعود خيارا ما بين «الاشتراكية أو البربرية» كما كانت روزا لكسمبورغ تطرح الموضوع.

قبل أن نواصل زعمنا بأن الاشتراكية باقية، حتى ولو تحطم نموذجها



الرومي - السوفياتي، لتساءل أولا : هل زالت التناقضات والاضاع التي أدت الى قيام الفكرة الاشتراكية، وتحقيق النموذج السوفياتي، أم أنها مازال قائمة ؟ وبعبارة صريحة هل مازالت صحيحة تلك الاسس التي حلل على اساسها ماركس الرأسمالية في عصره ؟ وهل كان صحيحا جواب ماركس على المسألة التي طرحها من خلال التحليل الذي قدمه ؟

يبدو أن تناقضات المجتمع التي حللها ماركس في وقته ما تزال صحيحة في اساسها وان تغيرت في شكلها وتعممت في مداها، فالتناقض والاغتراب ما يزال قائما ما بين العامل وعمله في المجتمع الرأسمالي، والتناقض ما يزال قائما بين من يملك وبين من لا يملك، وان كان شكل ملكية المشروع الاقتصادي قد تغير كثيرا في القرن العشرين عنه في القرن التاسع عشر، فالفرق كبير بين شركة لهذا الصناعي أو هؤلاء، وبين شركة عابرة للقارات ومتعددة الجنسيات، لكن المشكلة تبقى قائمة، وهي من يسيطر على القرار في المؤسسة، ويأتي اتجاه يذهب الناتج والربح، بل وما هي غايتها، كما أن الآلية التي كشفها ماركس للرأسمالية ما تزال صحيحة، من حيث الاساس، لكن الجديد أن ماركس كان يحلل الرأسمالية كما تحققت وكما رآها في بريطانيا، في حين أن الآلية الرأسمالية باتت تعمل اليوم على مستوى الكرة الأرضية، والصراع الطبقي لم يعد محدودا - ومحددا بصراع العمال الانكليز والاوروبيين عموما للحصول على حقوقهم وبناء حلمهم في العدالة الاجتماعية، بل صار الصراع الطبقي يشمل الكرة الأرضية، وإلا كيف نفسر نهب العالم الثالث، ومن الأفضل منذ اليوم أن نقول العالم الثاني، تجاه السيطرة الاقتصادية والسياسية والثقافية للبلدان الرأسمالية ؟

هذا التجديد الذي قامت به الرأسمالية لنفسها، وبأبقي التجديدات الأخرى هي مظاهر للنقلة الجديدة للرأسمالية، وانتقالها من الطور الأوروبي - الانكليزي الى المرحلة العالمية - الأمريكية، فالرأسمالية نجحت في تعميم نمط انتاجها - لاسباب سيأتي ذكرها فيما بعد - عن طريق نجاحها في تدويل عملية الانتاج الرأسمالي، ولناخذ على سبيل المثال أية سلعة أساسية في العالم المعاصر، كالطائرة والسيارة، فإن صنع المواد الأساسية لهذه السلعة يتم أحيانا في أكثر من

عشرة أقطار، فالهيكل في دولة، والمحرك في أخرى، ونظام الاتصالات في ثالثة والوقود رابعة... وهكذا... وكما هو واضح، فإن نجاح الرأسمالية في تدويل عملية الانتاج الرأسمالية إنما كان يعني ربط العالم بهذا النظام عن طريق خلق مراكز ونقاط متقدمة ومنتشرة على امتداد أقطار الأرض مما عني خلق أنظمة ومصالح، وحتى مصالح عمالية، مرتبطة باستمرار هذا النمط من الانتاج، أي مرتبطة بمركز النظام الرأسمالي وإيديولوجيته.

قد يكون بعض الاشتراكيين، وخاصة من النمط البلشفي، ومن ثم السوفييتي، يعتقد أن كسر الرأسمالية في حلقتها الاضعف «روسيا» عام ١٩١٧ هو تمهيد لكسرها في حلقتها القوية، أي في أوروبا، وبالتالي تعميم الاشتراكية على العالم، وفي كل الاحوال وحتى لانظلم البلاشفة، فلم يعتقد واحد منهم بإمكانية الثورة الروسية على البقاء وبإمكان تحقيق الاشتراكية الا إذا انتصرت الثورة الاشتراكية في أوروبا والعالم، كما أن بعض الاشتراكيين كذلك كان قد تنبأ بأن القوة الدافعة للنظام الرأسمالي قد انتهت، وأن سقوط الرأسمالية وتحقيق الاشتراكية قد صار قاب قوسين أو أدنى، وبالتالي فالمسألة مسألة زمن، ولكن للإنصاف، نقول لم يكن ذلك رأي كل الاشتراكيين، ولم يكن كل الاشتراكيين غافلين عن حقيقة أن الرأسمالية لم تفقد قوتها الدافعة بعد، وأنه ليس من المعقول أن ينتهي نظام اجتماعي بشري وجد شكله في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، خلال القرن العشرين، فبرنشتاين مثلاً قال بذلك، فقد قال منذ عام /١٩٠٠/ أن الرأسمالية ما تزال تملك قوة دفع وحيوية هائلتين، وأنها لا يمكن أن تستنفد قوتها بمثل هذه السرعة والسهولة وقصر الوقت، ويليخانوف، وهو المنظر والاب الروحي للحزب الشيوعي الروسي، كان قد أشار الى هذا الرأي، ولعل ذلك أحد نقاط خلافه مع البلاشفة عندما استولوا على السلطة، وإذا كان برنشتاين أو بليخانوف قد هزما، ووصفا بالتحريفية واليمينية، فاليوم نعرف أن هزيمتهما كانت هزيمة سياسية، ولم تكن هزيمة فكرية، ونصر الفكر يبقى، أما نصر السياسة فينزوي، وإن طال، عندما يكون مناقضاً للفكر، وبالطبع ما كان لبليخانوف وبرنشتاين أن يهزما لولا أن رأيا واجتهادا معينا صار في سلطه، وصار له حق اصدار صكوك



وقرارات التكفير والتحرير والحرمان والالتهام وإبعاد الرأي الآخر، حتى ولو كان على الأرضية نفسها، وهذا أحد الأسباب التي أدت إلى سقوط التجربة السوفياتية، وإن لم يكن هو السبب الوحيد، ولكن لماذا سقطت التجربة السوفياتية ؟

يبدو أن التجربة السوفياتية سقطت نتيجة تناقضاتها مع نفسها من ناحية، ومع الخارج من ناحية ثانية، أي نتيجة التناقضات الفكرية والسياسية والاقتصادية كما سنحاول أن نفصل، ففي مجال الفكر يقوم تناقض التجربة السوفياتية مع نفسها في أنها تنكرت لواحد من أهم قوانين «الجدل» - الديالكتيك - وهو - الجدل - ما يقوم عليها فكرها، فإذا كان الجدل آلية للتاريخ العالمي، وللوجود البشري، كما تقول النظرية الماركسية فإن هذا الجدل قد أوقف وحددت له نقطة انتهاء ووقوف هي تحقق الدولة السوفياتية فيما يبدو، فمجرد أن تحققت هذه الدولة أوقف الجدل عن العمل داخلها، وإن ظل القول بعمله خارجها، أي أن الجدل فقد فعاليته وقدرته على العمل في «الاشتراكية» وأصبح غير صالح للعمل إلا في الرأسمالية، وهنا وقع منظرو التجربة السوفيتية في نفس الخطأ الذي وقع فيه هيجل يوم أوقف الجدل عند الدولة الروسية، وفي الخطأ نفسه يقع اليوم الأمريكي ذو الأصل الياباني فوكوياما وأتباعه عندما يوقفون الجدل عند «المرحلة الأمريكية» ويعلنون انتهاء التاريخ، أو اغلاقه.

لقد أوقف منظرو التجربة الروسية السوفياتية الجدل عند الذي تحقق من مشروعهم، ولعل تجاهل ستالين لقانون «نفي النفي» أوضح تعبير عن هذا النمط من التفكير الذي يعتقد أن تجاهل قانون ما يعني شل فعاليته، فقانون «نفي النفي» وما أنه قانون عام وشامل استمر في العمل، ولم يتعطل لمجرد أن ستالين تجاهله وحذفه من تلخيصاته، أمعانا منه في الاعتقاد أن لاشيء ينفي ما حققته التجربة السوفياتية، وإن لاشيء يعود إلى الوراء.

لكن الذي حدث هو أن الجدل «الديالكتيك» وقانون «نفي النفي» استمرا في العمل ضمن التجربة الاشتراكية السوفياتية نفسها، وحتى ضمن المؤسسات أو نمط المجتمع الذي أنشأته هذه التجربة، فالديالكتيك كمي القدرة لسبب بسيط وهو أنه صحيح، كما كان لينين يقول عن الماركسية، والديالكتيك



سيظل، وظل يعمل في نطاق «الاشتراكية» نفسها وفي نطاق الرأسمالية، أنتج وصينتج نفي شكل هذا التحقق أو ذاك، أي سواء أكان هذا التحقق يحمل اسم التجربة الاشتراكية السوفياتية أو التجربة الرأسمالية الأمريكية، فإن الديالكتيك سيستمر في العمل.

أما في المجال السياسي، فقد عجز نموذج التجربة السوفياتية من حل اشكال سياسي مهم الا وهو مسألة «تداول السلطة» وانتقالها، وربما كان ذلك بسبب اللجوء إلى صيغة «الحزب الواحد» ومعروف أن اللجوء إلى صيغة الحزب الواحد، هو النتيجة الطبيعية لمحاولة إيقاف الديالكتيك عن العمل في مجال المجتمع والسياسة، بل والفكر، ذلك أن صيغة الحزب الواحد جعلت كل التناقضات الاجتماعية والفكرية، بل والاقتصادية، غائبة ومغيبة، بل ومغطاة بالمعطف الفضفاض للحزب الواحد، وحصر كل نشاط سياسي في الحزب الشيوعي وحده جعل هذا الحزب هو المجال الوحيد لعمل ونشاط، بل وربما وجود كل من يريد أن يعمل في السياسة أو الحقل الاجتماعي، حتى ولو لم يكن ماركسيا أو اشتراكيا أو شيوعيا، وهكذا أصبح الحزب في حقيقته عكس المراد منه، فبدل أن يكون الحزب منظمه طوعية لأصحاب الفكر الواحد، أصبح منظمة عسكرية إلزامية تقريبا لكل الناس، وهكذا اضطر لدخوله بل والترقي فيه، وما من أمكانيه أخرى، حتى أولئك الذين لا يؤمنون بأساس منطلقاته، أو بهدفه، والا من أين أتى ياكوفليف ويلتسين وشيفرنادزه؟

هذا ما حدث اذن: في حين بدت التناقضات الاجتماعية والفكرية والسياسية محلولة، فانها كانت تختبئ تحت عباءة الحزب الواحد، ولأنها كانت مختبئة أو مغيبة، فقد بدا ظهورها عنيفا ومفاجئا، ولأنها كانت مجبرة على الاختفاء والتستر، فقد كان ظهورها مدمرا، فالجدل عندما لايتاح له أن يعمل بشكل طبيعي، فسيعمل بشكل سري وانفجاري، والتغيرات الكمية تتحول في لحظة ما إلى تغيرات نوعية، وهكذا عندما نضجت التناقضات والخلافات تحت عباءة الحزب، كان من الطبيعي أن تتمزق هذه العباءة، وأن تصعد التناقضات من العمق إلى السطح ممزقة القشرة الخارجية، ومعطمة الحزب «الواحد».

بالمقابل فإن الرأسمالية، وتنظيمها السياسي «البرجوازية» كان قادرا على حل مسألة تداول السلطة عن طريق ترك الديالكتيك يعمل في السطح سياسيا، وفي العمق فكريا، وذلك عن طريق حرية، بل وقانونية تداول السلطة على أساس استقرار المجتمع، وهكذا يتغير الاشخاص والحكام والاحزاب في النظام البرجوازي، لكن الجوهر يبقى \* اما الحرية الفكرية فقد بقيت مصانة في المجتمع البرجوازي، وهي على كل حال لا تشكل خطرا على المدى القصير، طالما المجتمع مستقر الى حد ما، وطالما هي تساعد على الابداع حتى في تجديد الرأسمالية نفسها، كما أن هناك أسبابا أخرى لاجمال لعرضها تفصيلا، وإن كنا نشير إلى احدها لاحقا.

يبدو أنه غاب عن ذهن الحكام والمنظرين في الاتحاد السوفيتي أنه بمجرد، وفور حل الناقض السياسي والاستيلاء على السلطة، فإن الديالكتيك سيستمر في العمل، بل وستنشأ تناقضات من نوع آخر، وبآلية جديدة وان الآلية الجديدة، جوهرها ومحركها هو هذا الديالكتيك اياه، وأنها ستبدأ في العمل، وان الديالكتيك الاجتماعي والسياسي لن يتوقف كرمى لعين أحد، وحتى ولو كان حزب البروليتاريا الظافرة \*

بقي نقد آخر في هذا المجال السياسي يطرح على شكل تساؤل: لماذا تركزت وسيطرت الدولة من خلال نظرية تدعو لانحلالها؟ يبدو أن تكريس الدولة في التجربة الروسية - السوفياتية كان نتيجة الحزب الواحد، مثلما هو نتيجة عداء المحيط لهذه التجربة، وعلى كل حال فإن النظرية الماركسية لم تقل في يوم من الايام بانحلال الدولة في مكان - وليكن الاتحاد السوفيتي - وبقائها في مكان آخر، وليكن أمريكا، ونظرية الشيوعية عن انحلال الدولة هي نوع من شكل وتنظيم أرقى للمجتمع البشري، لا يأتي الا بانحلال كامل الرأسمالية وشكل الدولة الذي حققته هذه الرأسمالية في مرحلتها التاريخية، وبالطبع فتلك مهمة للبشرية وليس امتيازا للحزب الشيوعي أو التجربة السوفياتية، وربما كانت نوعا من اليوتوبيا البشرية \*

أما التناقضات الاقتصادية التي أدت إلى هزيمة التجربة الاشتراكية الروسية فقد تمثلت في عدم تساوي الموارد الاقتصادية لهذه الدولة مع الموارد الرأسمالية، وخاصة بعد الدخول في التنافس على انتاج الاسلحة وعسكرة العالم والفضاء، فلا أحد يستطيع أن ينكر أن الثروة في التجربة الاشتراكية كانت محدودة بالثروات الطبيعية وانتاج الشعب في بلدان هذه التجربة، مع بعض الاضافات، اما الموارد والثروة في الرأسمالية فهي نتيجة ثروات بلدان النظام الرأسمالي مثلما هي، وهذا هو الالم والعامل المرجح فيما نرى، نتيجة الاستعمار ونتيجة نهب شعوب العالم الثالث، فمن ذهب أمريكا، إلى بترول الشرق الاوسط، إلى بشر افريقيا، إلى حاصلات أمريكا اللاتينية، إلى خيرات الهند، لم تدع الرأسمالية شيئا إلا وأخذته وبنّت به نفسها، ثم جدّدت نظامها، إذ بنت أقطارها ثم رفّعت شعبها، وإلى حد ما طبقتها العاملة، وأوجدت أساس الاستقرار الاجتماعي - الاقتصادي، مما جعل عملية تبادل وتداول السلطة مسألة رياضية، طالما الاسس ثابتة، وبالطبع فإن هذا الواقع المشار اليه، أي هذا النهب، أعطى الرأسمالية إمكانية تهديد ما لنفسها، بل والانفاق على أصدقائها على شكل مساعدات تعود في النهاية لها، في حين ناءت الاشتراكية تحت تكاليف البناء الاجتماعي والاقتصاد العسكري، ومن منا لا يذكر قول ريغان عن السوفييت أواسط الثمانينات: «سنجوعهم تسليحا»!

قبل أن نخلق هذه المسألة هنا، علينا أن نتذكر نموذجاً آخر قادته طريقة بناء الرأسمالية في بلده إلى محاولة نهب الشعوب الاخرى، بعد أن كان تأخر في السبق إلى الاستعمار، ومحاولة تخليص المستعمرات الغنيمة من أيدي مالكيها، قادته إلى اشعال حربين عالميتين، في القرن العشرين، وأعني النموذج الالماني، بينما كانت التجربة الاشتراكية، وعلى الرغم من كل الملاحظات عليها، عامل توازن وردع للرأسمالية ومساعدة لحركات التحرر الوطني ضد حرية النهب الرأسمالي للعالم. تناقض أو عامل آخر جعل الاشتراكية على النمط الروسي - السوفييتي تقع صريعة نفسها وتناقضاتها، أي صريعة مابته، ولكن هذه المرة بالمعنى الايجابي، فهذه المرة كان الديالكتيك يعمل سافراً وحراً، وإن لم يلاحظه أحد، ونعني بهذا



التناقض - العامل، ارتفاع مستوى الشعوب السوفيتية الاجتماعي والعلمي والفكري نتيجة الجهود المبذولة في تنظيم المجتمع الجديد، ونتيجة الجهود التي بذلتها هذه الاشتراكية بالذات، فهذا التطور الاجتماعي - الثقافي العام جعل مستوى الوعي الفكري والثقافي في التجربة الاشتراكية متجاوزا لشكل الابنية السياسية ومستوى الافكار والمؤسسات والتنظيمات التي أوجدت منذ العشرينات وتجمدت على شكل صيغة الحزب الواحد ومؤسساته وآلية عمله، وهي صيغة وآلية عمل تجاوزتها المجتمعات السوفياتية على مستوى الوعي منذ خرجت من تخلفها الموروث منذ عهود القيصرية ودخلت في سباق لاهث للحاق بمستوى الحياة في الغرب، أو لتحقيق الحلم بحياة تتجاوز في نوعيتها وتعلو على نمط الحياة الرأسمالية، وما من منصف يستطيع أن ينكر أن الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي حققت في ذلك الكثير، وأنها ساعدت آخرين، وأنها هي التي أوصلت الشعوب السوفياتية بمآل أنجزته من تقدم اجتماعي وثقافي، إلى هذا المستوى الذي استطاع تحطيم الشكل الضيق والمتجمد للهيكل الذي بات قديما، وما من أحد، حتى خصوم هذه التجربة وحتى خصوم البلاشفة، يستطيع أن ينكر أن البلاشفة استولوا على السلطة عام ١٩١٧ في بلد متخلف ومهزوم، فأوصلوه خلال سبعين عاما إلى مرتبة الدول الأولى في العالم، وإذا كانت «كومونة باريس» قد استمرت سبعين يوما وهزمت نتيجة أخطائها، فإن «كومونة البلاشفة» هذه المرة استمرت سبعين عاما، على الرغم من أخطائها. فهل أخطأ البلاشفة في استلام السلطة، وهل كانوا يسرون عكس التاريخ فصاروا استثناء وحالة شاذة سرعان ما طواها التاريخ، كما يقول كثيرون اليوم؟.

لم يكن البلاشفة مجرد مغامرين أو حالمين عندما استولوا على السلطة في روسيا عام ١٩١٧ وشخصيات الشيوعية الروسية من أمثال بليخانوف ومارتوف ولينين وتروتسكي، وحتى ستالين، لم تكن بمثل هذه السذاجة وقصر النظر، لكن روسيا آنذاك، وبالتالي نخبها السياسية والفكرية، كانت لديها اشكالية تاريخية اجتماعية، وهي اشكالية روسية محضه آنذاك، وإن كانت تتشابه اليوم مع اشكالية البلدان المتخلفة، وهذه الاشكالية هي :

كيف يمكن لروسيا أن تتجاوز تخلفها وتلحق بالغرب؟ وقد استتج البلاشفة تحديدا من تيار الشيوعية الروسية، أن طريق الرأسمالية للحاق بالرأسمالية الغربية غير سالكة فروسيا مهزومة في الحرب العالمية الأولى، ولا تستطيع الحصول على مستعمرات تنهب منها بالتالي، كما إنها لا تمتلك المؤسسات والهيئات بل والتراكم الذي حققه الغرب، ولهذا لم يكن أمام البلاشفة إلا «تجاوز» الرأسمالية إلى ما بعدها، وبضربة واحدة هي الاشتراكية، بعد استحالة الوصول إلى الرأسمالية على المستوى المتقدم في الغرب آنذاك، ومرة أخرى نذكر هنا أن هذه المسألة إياها - مسألة المستعمرات - كلفت الرأسمالية، ضمن مجالها وبيئتها - أوروبا - حربين عالميتين في القرن العشرين. ناهيك عن حروب القرنين الثامن والتاسع عشر.

فهل كان البلاشفة واهمين أو طائشين في ضربتهم هذه؟ وهل هي مفارقة جدلية أخرى أن تصل روسيا إلى الرأسمالية، بينما كانت تتوهم أنها تسير في طريق الاشتراكية، هل كان البلاشفة يبنون الرأسمالية وهم يتصورون أنهم يبنون مجتمعا يختلف نوعيا عن الرأسمالية كما تذهب بعض التحليلات، وربما كان ستالين يشير بنفسه إلى هذا عندما قال لتشرشل مرة : ((إن سياسة التجمع الزراعي وبناء القاعدة الصناعية الثقيلة كلفت الاتحاد السوفييتي مقدار ما دفعت بريطانيا من ضحايا وجهود في عملية التراكم الرأسمالي - الصناعي الأولى)).

هل كان الجدل هنا يلعب لعبته الأبدية، ليعلن لنا استحالة القفز من وعن التاريخ، سواء إلى ما خلفه أو إلى ما بعده؟ أم أن روسيا تعود اليوم إلى نقطة عام ١٩١٧ الحرجة تعود إلى الاشكالية نفسها: اشكالية اللحاق بالغرب الرأسمالي بعد أن ظنت نفسها قد تجاوزته؟ وهل ما يزال هذا ممكنا ياترى؟

وبعد: هل انتهت الاشتراكية بهزيمة التجربة الروسية - السوفياتية، وهل الاشتراكية أو حتى الماركسية هي «صناعة روسية» حتى يتوقف إنتاج هذه البضاعة بعد اغلاق المصنع؟ أليست الاشتراكية «صناعة بشرية عالمية» ونوعا من الحلم واليوتوبيا الانسانية الطامحة إلى حياة عادلة وخالية من القهر والاستغلال، ولهذا فهي مستمرة استمرار العذاب والقهر والاستغلال؟ هي مستمرة استمرار

## هذا المصنع البشري. موجودا؟

ربما يكون الشعب الروسي، والشعوب السوفياتية الأخرى، وفي خضم التغيير، غير قادرين اليوم على النظر إلى الاشتراكية إلا من خلال النظام الذي تحقق وسيطر وحكم، فكلمة الاشتراكية والشيوعية قد لا تكون تعني اليوم هناك إلا السلطة التي ذهبت، وليس مجرد الحلم البشري الذي تشير إليه، الحلم بالعدالة والحرية، أما المكاسب التي حققها هذا النظام، فللروس والسوفييت حق تقديرها، وإن كان للآخرين أيضا حق تقديرها كذلك، فلو كانت التجربة الاشتراكية السوفياتية مجرد تجربه روسية محلية، لما كان لصعودها وسقوطها هذا الدوي العالمي الشامل.

هل انتهت الثورة الروسية الاشتراكية؟ أم انها، وكالثورة الفرنسية تتعمق في الوجدان المعاصر، على الرغم من تلاويح «عودة الملكية»؟ وعلى كل حال فالثورة الروسية الاشتراكية لم تخف يوما علاقتها بالثورة الفرنسية، فالثورة الفرنسية كانت أول من «قطع رأس الحكم المقدس»، وقال إن مثل السلطة الإلهية لا يمثل إلا نظاما بشريا، والثورة الفرنسية كانت بداية مجتمع العقلانية والعلمانية، بداية لتنظيم اجتماعي انساني فيه الانسان يحل مشكلاته بنفسه، وينظم حياته بما يرثيه «العقل» وليس بناء على افتراضات مسبقة، ومن هنا أقامت الثورة الفرنسية «الحكم المدني» ورفعت شعار المساواة بين البشر، إلى أن اتضح أن المساواة ليست ممكنة بين البشر إن لم تكن كاملة، أي إن اقتصر على المساواة الحقوقية والدستورية، وانتفت منها المساواة الاقتصادية، ومن افكار الثورة الفرنسية هذه أتى بابوف وبلانكي، ومنها أيضا جاء لينين وتروتسكي والبلاشفة، فبعد الثورة الفرنسية اتضح أن لا مساواة بين من يملك وبين من لا يملك، وبعد الثورة الفرنسية اتضح أن «نصف الثورة» أي المساواة في جانب واحد، هو الطريق إلى «الثورة الشاملة» أي المساواة في كل الجوانب من حقوقية وسياسية واقتصادية، وربما كانت أحد الجوانب في مأساة التجربة السوفياتية، والتي ربما تكون اضطرت لها، وعلى كل حال فهذا ما قد حصل، أن تنفي المساواة السياسية، وهي تسعى لأكملها وانجازها عبر تحقيق المساواة الاقتصادية، فالثورة الروسية كانت الجانب الآخر، الجانب الاقتصادي،



للثورة الفرنسية السياسية، في حين كان المطلوب منها، أن تكون تامة وتكملة  
للثورة الفرنسية، أو هكذا قدمت نفسها، لكن الاشتراكية على كل حال ستظل  
تقول انها مشروع للحرية، مقابل «المشروع الحر» للرأسمالية.  
سيذكر مؤرخ القرن العشرين ان هذا القرن بدأ بمارشات احتفالية،  
وأعياد وأصوات صاخبة، لكنه انتهى على اصوات قداس جنائزي، ولكن ربما  
سيضيف هذا المؤرخ معلقا بعد انتهاء سرد الاحداث، ما بين الافتتاحية الاحتفالية  
للقرن، والقداس الجنائزي في نهايته: هذا هو التاريخ.  
نعم هذا هو التاريخ، وربما يضيف المفكر والمؤرخ المادي والماركسي:  
وهذا هو الجدل، والتاريخ مثل الجدل يبقى حركة، مثلما يبقى امكانية مفتوحة  
للعقل وللحلم البشري، طالما بقي هذا الانسان موجودا وعائشا، فالتاريخ والجدل  
هما آلية عاملة، آلية حركة، وليس نقطة وصول أبدا، أما اغلاق التاريخ،  
بالرأسمالية التي تبدو متصرة اليوم، فهو خطأ لا يقل عن خطأ الذين اغلقوه عندما  
كانت الاشتراكية تبدو هي المنتصرة، بالامس، أم أن لأحد يرغب في أن يتعلم  
شيئا من مكر الجدل - التاريخ ودهائه؟

## ٤ - هل انتهت التاريخ؟

«سأكون حزيناً إذا ما علمت أن  
مسيراتي ستمثل بعد عشرين عاماً، فهذا  
يعني أن المجتمع الذي عملت على تغييره لم  
يتغير»

بريخت





ليس الحديث

عن نهاية التاريخ أو موت الايديولوجية جديداً، لكنه يتجدد بين وقت وآخر، وعند كل مفصل أو منعطف تاريخي، فقد سبق لهيجل أن أشار إليه عندما اعتقد أن التاريخ قد أنهى تحقيقه ووصل محطته الأخيرة عند نقطة تشييد الدولة البروسية بعد الثورة الفرنسية التي أنهت تاريخ الاقطاع الاوروبي وبدأت تاريخ البرجوازية الاوروبية - العالمية، وحق الرئيس الامريكى الراحل حون كنىدى أشار إلى نهاية الايديولوجية، وكان بالطبع يتابع في ذلك بعض مفكري زمانه، وربما مستشاريه عندما أشار إلى أن زمن الافكار الكبيرة قد انتهى، وأن لا مجال هناك الا لبعض الاصلاحات الاقتصادية والادارية والسياسية أي أن النمو والتقنية سيحلان محل الايديولوجية، لكن اتضح أن النمو مثل التقنية هو ايديولوجية، ومع ادراك تشوهات وحدود النمو عاد النقاش الايديولوجي إلى الساحة، وها هو المفكر الامريكى فرانسيس فوكوياما يعلن في صيف عام ١٩٨٩ نهاية التاريخ وسقوط الايديولوجية، أما بعد السقوط المدوي للنموذج الروسى للاشتراكية فقد كثرت الاحاديث عن نهاية الايديولوجية ونهاية التاريخ، وستكثر طالما اعتبرت الاشتراكية منتهية بسقوط نموذجها الروسى، وكأن نقاد النموذج الروسى للاشتراكية يرددون اليوم بشكل معكوس أقوال أنصار هذا النموذج الذين أعلنوا في عز مجده أن التاريخ انتهى

بتحقق هذا النموذج .

التاريخ والايديولوجية شيء واحد عند هؤلاء المتحدثين وأولئك وبالطبع  
فذلك نوع من الفلسفة الهيجيلية التي تقول بأن التاريخ هو تجل وتحقيق وتجسد  
للفكر، وأن الافكار هي العامل الحاسم في توجيه التاريخ وتسييره أو دفعه،  
وبالتالي فالفكر هو التاريخ، والتاريخ هو الفكر مجسدا في الانسان، ولهذا فمن  
الطبيعي أن تكون نهاية التاريخ هي نهاية الفكر، وأن تكون نهاية الفكر هي نهاية  
التاريخ . لكن موت الايديولوجية أو الفكر الذي يطرح اليوم، وخصوصا من  
خلال سقوط النموذج الاشتراكي للدولة الروسية انما هو موت لنموذج معين، وربما  
لفكر معين وتفتت لدولة محددة، بينما نهاية التاريخ ونهاية الايديولوجية هما نهاية  
للوجود الانساني كوجود انساني شامل . وكما عمم هيجل تحقق الدولة البروسية  
باعتباره تاريخيا متحققا ومنتها للفكر والتاريخ العالمي، فإن منظري اليوم المتابعين  
للتفسير اليميني لفلسفة هيجل يعممون سقوط النموذج الروسي للاشتراكية على  
التاريخ والفكر العالمي، وهو سقوط لاجدال فيه اليوم، مهما اختلفنا في الاسباب  
والآفاق، معتبرين أن سقوط هذا النموذج وهذه التجربة هو سقوط للفكر العالمي  
والانساني ككل، لكن نهاية التاريخ، وموت الفكر العالمي لم يحدثا حتى الآن فيما  
نرى، وإذا ما حدثا فلن يستطيع أحد أن ينبئنا بهما على ما اعتقد، ففوكوياما  
الذي يذكر ويذكرنا بهيجل عندما تحدث في مقالته المعروفة عن نهاية التاريخ، نسي  
أن التاريخ نفسه استمر بعد هيجل بل وربما استمر باندفاع أكبر، وكما هو واضح  
فإن دعوة نهاية التاريخ والفكر لا تقل في انغلاقها وجبريتها عن فكرة «الختمية  
التاريخية» وربما تكونان من أصل واحد هو الأصل الهيجلي نفسه وإن بدتا  
متناقضتين، وإذا كان هناك بالأمس من أوقف التاريخ عند الاشتراكية، فثمة اليوم  
الوجه الآخر وهو ايقافه عند الرأسمالية .

لكن ما هو هذا التاريخ الذي يعلن انتهاءه اليوم، وما هي هذه  
الايديولوجية التي يعلن موتها بانتصار وفرح، وكأنها شر صفي الى الأبد؟ !

كان التاريخ، وربما مايزال، هو مسيرة الانسان وعمله على هذه الارض

وفيها، مثلما هو مسيرة هذا الانسان وحلمه بالارتقاء نحو الافضل، عبر فهم العالم المحيط وترتيبه بما يلائم، وما الافكار إلا صورة وتسجيل تاريخي لهذه الملحمة، مثلما هي بعد من أبعاد هذه الملحمة التاريخية.

منذ القرن الثامن عشر صار معروفا أن الايديولوجية هي منظومة من الافكار والآراء والنظرات الحقوقية والدينية والجمالية والسياسية والتخيلات والمعلومات تظهر في زمن معين ومن خلال غمط انتاج محدد، فهذه الايديولوجية أو منظومة الافكار تتشكل وتعمل في الذهن الانساني، معيدة انتاج نفسها، ومحددة للسلوك الانساني وجهته، بشكل واع ولا واع، فهي قريبة من اللاشعور الجمعي والفردى، مثلما هي قريبة من «رؤية العالم» الواعية، فللايديولوجية شكلها وبعدها الاجتماعى، مثلما لها شكلها وبعدها الفردى، إذ أنها تعمل كآلية فكرية على مستويى الجماعة والفرد، مع ملاحظة أن هذين البعدين أو المستويين للايديولوجية ليسا متفقين ضرورة، فقد يحدث تصادم بين ايديولوجية الجماعة، وبين ايديولوجية فرد، ولوكاتش يحلل مأساة الشخصية في الرواية الحديثة على أنها ناتجة عن هذا التصادم ما بين ايديولوجية الجماعة وايديولوجية الفرد، أو ما بين رؤية للعالم شكلتها الجماعة، ورؤية فردية جديدة تتشكل ضمن الجماعة وضدها، أو بالخلاف معها. ولكن مهما نظرنا الى ابعاد الايديولوجية ومختلف وجوه استعمالها وتطبيقها ومجالات عملها، بل ومهما هربنا من مصطلحها الى مصطلحات مثل «رؤية العالم» أو «مجموعة الأوهام»، ومهما اتهمناها بأنها مناقضة للعلم وزائفة، فإننا سنظل دائما في مواجهة محتواها، في مواجهة مضمون مصطلحها، في مواجهة ما يحيل اليه هذا المصطلح من قضايا ومشكلات في علم السياسة أو علم الاجتماع، في الفلسفة وتاريخ الفكر وعلم الجمال، ومهما كانت الايديولوجية مؤقتة ومتغيرة، فإن فيها شيئا ما ليس متغيرا، وهو ما يجعلنا نتكلم عنها ونكشف وجودها في الماضى، مثلما في الحاضرين والآتين. فالانسان هو الانسان منذ وجد، لكنه غير ذاك الانسان الاول، وربما كان نقيضه.

أدرك ماركس الطابع المتغير للايديولوجية مع تغير غمط الانتاج، مثلما أدرك في الوقت نفسه صعوبة تغيير الناس لافكارهم بالسرعة نفسها التي يتغير بها



نمط الانتاج والحياة، أو بالسرعة نفسها التي يتغير بها الواقع والعالم، خصوصاً في المرحلة التاريخية التي تبدأ مع النهضة الأوروبية، ومن ثم الثورة الصناعية، وصولاً الى العالم الحديث .

ربما لهذا نظر ماركس الى الايديولوجية نظرة سلبية، والنظرة السلبية شيء وادعاء الموت أو انكار الوجود شيء آخر تماماً، ورأى فيها، وطالما هي متوافقة مع الماضي، أي سائدة ومستقرة، إطاراً محدداً وعائقاً للتحول الفكري والاجتماعي العاصف الذي كان يجري في القرن التاسع عشر، فقد كان ماركس يدعو الى وجوب أن يتطابق الفكر مع الواقع دائماً، وهذا هو معنى العلمية والمنهجية التي توصف بها فلسفته، وبديهي أن نتيجة هذه الدعوة هي تغيير الفكر طالما تغير الواقع، مع العلم أن ماركس كان يناقش في نقده للايديولوجية، ايديولوجية محددة هي الايديولوجية الألمانية، أو الافكار الفلسفية والتصورات التي كانت متداولة وسائدة في زمانه والتي ناقشها مع انجلز في كتابها المعروف الايديولوجية الألمانية (مكتوب عام ١٨٤٦ ومنشور كاملاً عام ١٩٣٣) .

وعنوان الكتاب الكامل هو:

«الايديولوجية الألمانية» انتقاد الفلسفة الألمانية الحديثة بشخص ممثليها فوريباخ و ب . باور وشترنر والاشتراكية الألمانية بشخص مختلف أنبيائها) . من هذا العنوان يتبين لنا أن ماركس وانجلز إنما كانا ينتقدان ايديولوجية محددة هي التراث أو الوضع الفلسفي الذي وجدنا أن عليهما أن «يصفيا الحساب معه» مع أنها كانا في الوقت نفسه، يشكلان ايديولوجية لزمانها بشكل ما، ومن هنا كانت مقولتهما الداعية الصيت والواردة في هذا الكتاب:

«أفكار الطبقة المسيطرة هي في كل فترة الافكار السائدة، أي أن الطبقة ذات القوة المادية السائدة في المجتمع، هي في نفس الوقت الطبقة ذات القوة الروحية السائدة» .

وهذا القول يذكرنا بقول المؤرخ العربي اليعقوبي الذي كتب عن «مشكلة الناس لزمانهم» وبالمثل المعروف: الناس على دين ملوكهم . بالطبع فالطبقات غير أبدية، مثلها الملوك غير أبديين، ولهذا فايديولوجية

الطبقات وأفكارها وقواها الروحية غير أبدية، بل هي متحولة بتحول الطبقات، وكل ايدولوجية معرضة للموت والسقوط، لكن الايدولوجية كمفهوم لاتموت الالموت المجتمع البشري، ومثلما كل شخص مائت حتيا، لكن الانسان باق، فكل ايدولوجية مفردة تموت، لكن الايدولوجية كمفهوم كلي باقية، ومثلما يترك كل انسان اثره في هذه الحياة بعد موته، فإن كل ايدولوجية تترك أثرها في هذه الحياة، بل، وتترك أثرها في الايدولوجيات التي تأتي بعدها، والامن ذا الذي يقول إن ايدولوجية الاسطورة والدين والاقطاع والرأسمالية والاشتراكية يمكن أن توجد نقية وخالصة من كل شائبة، على الرغم من قول بعض البنيويين المحدثين بالانقطاع التاريخي بين كل مرحلة وأخرى، أو من ذا الذي يستطيع القول إن هذه الايدولوجية أو تلك هي أبدية، ولكن يبدو أن الفرحين بسقوط النموذج الروسي للاشتركية ينسون ذلك، ويبشرون بديمومة الرأسمالية وايدولوجيتها.

الايدولوجية مفهوم كلي شامل، وهذه الايدولوجية التي تظهر في مجرى التاريخ الانساني، أو تلك، هي جريان وتظهر (إذا استخدمنا مفهومها هيجيليا) للايدولوجية كمفهوم عام وشامل، وبهذا المعنى فالفلسفات والاديان ومختلف أنواع التفكير في مختلف مراحل التاريخ البشري، هي أنماط ايدولوجية، أنها منظومات أفكار تولد في مراحل تاريخية متزامنة أو متعاقبة، وبالتجاوب مع أوضاع الناس وحاجاتهم ومستوى معارفهم، لكن مشكلة الايدولوجية انها لاتموت بمجرد موت الزمن أو المرحلة التي وجدت فيها، فكانت بعدا من أبعادها، مثلما هي اطارها الفكري، فالايديولوجية تستمر في الوجود، بل وتتحول وتتأقلم، وباختصار هي تبقى فترة أطول، حتى بعد انكشاف قصورها أو زيفها، وتأكد تجاوز الواقع والتاريخ لها، أو على الاقل فإن بعض عناصرها تبقى مستمرة، فما من ايدولوجية جامدة جمودا مطلقا، مثلما ما من ايدولوجية توجد أو تبقى نقية، كما أن ما من ايدولوجية تموت موتا نهائيا، فكثير من سمات التفكير الاسطوري ما تزال ماثلة في سلوكنا وفكرنا ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، فالايديولوجية هي نفسها — وببساطة، فكر زمانها.

لايستطيع الانسان، طالما هو منظم في اطار اجتماعي انساني العيش



خارج اطار معرفي، وتخييل وتقصي ينظم ويربط ما بين معتقداته ويعطي وجوده معنى ونظاما، أو ينسج معتقداته وآراءه ومعلوماته وتخيالاته المتناثرة ويعطيها هوية، وكلية أي يجعلها منظومة واحدة، وهذا الكلام يصلح على الهيئة الاجتماعية مثلما يصح على الفرد أو على ايدولوجيا الاسطورة، مثلما يصح على ايدولوجيا العلم في العصر الحديث.

في هذه الايام يكثر الحديث عن نهاية التاريخ وموت الايدولوجية، ويعلن بفرح ظافر سيادة وصلاحيه الايدولوجية الرأسمالية في طبيعتها الامريكية بحيث بدا وكأن البحث الفلسفي في هذه المسألة تحول إلى نوع من التبشير بنمط الحياة على الطريقة الامريكية، والمناسبة هي سقوط النموذج الروسي للاشتراكية، ويبدو أن الفرحين بسقوط هذا النموذج يمارسون نوعا من التفكير الايدولوجي التقليدي الحرفي بمعنى أنهم يرون الموضوع أو العالم من خلال تصورهم وأوهامهم، أو موقعهم وربما احلامهم فقط، أي من خلال ايدولوجيتهم بالتحديد، لكن هناك فرقا كبيرا بين موت هذه الايدولوجية أو تلك، ثم انتهاء مرحلة من التاريخ وابتداء أخرى، وما بين نهاية التاريخ كتاريخ، أي كوجود دائم التغير للانسان، أو بين موت الايدولوجية، كايديولوجية، أي كمنظومة فكر جماعي وفردى مهما كان قاصرا، فالانسان لا يستطيع العيش دون تصور للعالم، لكن ما من تصور دائم ونهائي، وما من تصور كامل الصحة، أو مطلقا، فالعالم متغير ومع تغير العالم تتغير صورته في الذهن البشري، أما اغلاق التاريخ وعلان موت الايدولوجية، فهما انتهاء للوجود الانساني على الارض، وربما هما شكل من أشكال التفكير الايدولوجي الرغبي عند اصحابه، شكل من اشكال الفكر الذي يحاول تثبيت التاريخ في حالته «الراهنه» املا في ديمومة وبقاء «سيطرة» قوة معينة، وربما يكون ذلك شكلا من أشكال اليأس من الواقع والتاريخ ومنها وبطبيعة الحال، فذلك هو التفكير الايدولوجي بالضبط، وبالمعنى السلبي لهذا اللفظ، أي رؤية التاريخ ضمن منظورات الراهن فقط، وتلك هي أيضا الممارسة الايدولوجية التي دفعت التجربة الروسية السوفيتية ثمنها غاليا.

التاريخ حركة للواقع مثلما هو حركة للفكر، والتاريخ والفكر، أو



التاريخ والايديولوجية، هما الانسان في وجوده، ولن يغلق التاريخ، ولن ينتهي  
الفكر الابرزال الانسان عن هذه الارض، أما عن المستقبل فيبقى دائما امكانية  
مفتوحة قابلة للتشكل، وربما كان هذا ما يسوغ الاعمال والافكار والاحلام  
الانسانية قديما وحاضرا ومستقبلا.



# ٥ - عن الدين والماركسية

«أنتم أدرى بأمور دنياكم»  
(حديث نبوي)



يبدون علينا أن نعترف أن التيار التقدمي العربي في المجتمع والسياسة والفكر، ومن ضمنه كثير من الماركسيين، أفرادا وقوى، قد ساهم في المد السلفي والديني الذي بدأ منذ أواسط السبعينات، بل وكان أحيانا أحد مظاهره، مما دفع ويدفع الكثير من الماركسيين اليوم الى كتابات هي أشبه بفعل الندامة، إن لم نقل بالاعتذار المجامل، وربما النفاق الفكري والسياسي لدى بعضهم، وبالمقابل كانت هناك الكتابات العقلانية والشجاعة لفرج فودة وفؤاد زكريا وسمير أمين وغيرهم. تبدت مساهمة التقدميين العرب، وضمنهم كثير من الماركسيين كما قلنا، في صعود التيار السلفي والديني والترويج لها عبر مظاهر عديدة، تبدأ بالتخلي عن الفكر الماركسي والتقدمي عموما لدى بعضهم، وتقر بمجاملة الطروحات السلفية والتقليدية، وتصل الى درجة الوقوف على أرضية السلفيين نفسها، وذلك عبر الوقوف في أرضية الماضي، تمهيدا للانطلاق نحو الثورة، بل والاشتراكية كما يقول بعضهم، حتى أن بعض التقدميين العرب لم يتورع عن اعلان شعار «من التراث الى الثورة» خالطا بذلك السؤال المعرفي الذي يريد الحقيقة، والشعار السياسي الذي يسترضي الفكر الراهن والسائد، بل وواقعا في تناقض فكري ومنطقي بين حدى «تراث - ثورة»

يبدو جليا أن هذا التيار السلفي الجديد، ولا نجد له اسما آخر، قد نسي أو تناسى، في فورة حماسه لما اكتشف، أن الجديد، سواء في الفكر أو في بناء

المجتمع وتنظيمه، لا يكونان إلا بالفكر الجديد حقا، وان للافكار سيرورتها وتاريخيتها ومآلها، وبالتالي فالجديد حقا لا يمكن أن يكون الا بتعميق الافكار الجديدة، من ديموقراطية واشتراكية وعقلانية، أي لا يمكن للجديد أن يكون بالاستسلام لتأسيسات تيار السلفيين، في الوقوف على أرض الماضي بدل الانطلاق من نقطة الحاضر.

في هذه الحالة السلفية الجديدة، ألا يحق للمرء أن يتساءل : ما معنى هذا الجديد، وما معنى الثورة، ما معنى التغيير، إذا كان هؤلاء التقدميون مصرين على النظر الى الوراء بدل النظر الى الامام؟؟

نقطه أخرى نسيها أو تناساها هذا التيار السلفي الجديد، وبعضه يرفع الماركسية راية وعلامة، وهي أن ما من تجديد أو ثورة يمكن أن يكونا أو يقوما بتكرار دائرة مغلقة عمرها مئات السنوات، ما من ثورة يمكن أن تقوم من داخل هذه الدارة، وبالتالي فلا حل إلا بكسر هذه الدارة من خارجها، وليس بالدوران حولها أو مداورتها، فالعقل السلفي لا يكسر ويخترق إلا بالعقل الجديد، والعقل الايماني لا يكسر ويخترق إلا بالعقل المتشكك، والفكر الغيبي لا يكسر ويخترق إلا بالفكر العلمي والعقلاني. وهكذا.

فيما يلي بعض التساؤلات التي نطرحها عن علاقة الماركسية والدين، أملين أن يشاركنا القارئ البحث عن الجواب :

١ - هل صحيح أن الدين هو التراث كله، وان التراث هو الدين حصرا، أم أن الافكار الدينية هي أحد مكونات التراث، مثلها مثل مكونات التراث الأخرى، والتي تحتوي فيما تحتوي، الفلسفة والأدب والعادات والقيم والتقاليد، أي كل ما يمثل الجهاز الثقافي في المرحلة التاريخية القديمة؟ وهل ما يزال هذا الجهاز الثقافي صالحا للعصر الحديث ياترى؟

٢ - هل صحيح حقا أن الماركسية، مثلها مثل أي فلسفة ملحدة تعادي الدين، أي أنها تكون في هذه الحالة فلسفة لاهوتية، تنطلق من مشكلة الله، لتعلن رفضه، فيكون شأنها في ذلك شأن فلسفات ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي التي انطلقت من مشكلة الله والنبوة لترفضها، أي أنها وقفت على الأرضية نفسها

التي تقف عليها الفلسفات اللاهوتية الأخرى - لأنها تنطلق من المشكلة نفسها - أم أن الماركسية فلسفة تنطلق من أرضية بل ورؤية أخرى للعالم، رؤية تضع الإنسان، وليس الله، في مركز اهتمامها وتفكيرها، تضع الحياة الدنيا وليس الآخرة هدفا وحلما لها؟.

ترى ما هو الفرق بين الاتحاد والتدين، إذا كانا ينطلقان من مشكلة واحدة ويقفان على الأرضية نفسها؟ أما الماركسية فتقف على أرضية مختلفة تماما، بل وتطرح مسألة أخرى.

٣ - هل تقوم المسألة في أن الماركسية تحارب الدين، أم أن حقيقة الأمر هي أن الماركسية تنظر إلى الدين في إطاره التاريخي، شأنه في ذلك شأن كل الأفكار التي أتت بها البشرية في سيرها التاريخي، وشأن نظرة الماركسية في ذلك، شأن نظرتها إلى مختلف حقول التفكير والنشاط البشريين؟

٤ - هل تنفرد الماركسية في موقفها هذا من الدين، حتى يعتبر ذلك رأس الحربة في الهجوم عليها، أم أن موقف الماركسية في ذلك، وكفلسفة، هو امتداد لموقف يذهب بعيدا وعميقا في أصول التفكير الفلسفي البشري، أي في أصول التفكير الذي يحكم العقل أولا في أمور البشر، ومن هنا، فالماركسية مثلها مثل أي فكر ينظر إلى الدين من وجهة نظر فلسفية وعقلية وتاريخية.

٥ - هل يصح حقيقة وصف الماركسية بالفلسفة الملحدة، وهي فلسفة لم تقم ضد الدين أصلا، بمقدار ما قامت ضد استغلال الإنسان للإنسان، وهل حقا إن شدة هجوم رجال الدين على الماركسية آتية من أن هذه الفلسفة ملحدة، أم أن شدة هذا الهجوم آتية بسبب موقف الماركسية الأصيل من مبدأ الملكية؟: ألا توجد فلسفات أشد اظهارة لنزعة الاتحاد، كالوجودية والوضعية المنطقية، ولكنها لا تحظى بالمحاربة نفسها التي تتعرض لها الماركسية؟

٦ - هل تقف الماركسية حقا ضد الدين كمرحلة في تاريخ الفكر البشري وكنمط لعلاقة الإنسان بما يعتقد وكاستجابة من استجابات الإنسان لتساؤلات مشروعة حول الوجود، أم إنها تقف ضد تدخل رجال الدين ومؤسساته في أمور الحياة اليومية وفي السياسة تحديدا باسم الله، أو باسم فكرة متعالية عن هذا الواقع



وخارجة عن نطاقه؟

٧ - هل تعارض الماركسية حقاً رجال الدين ومؤسستهم إذا ما عملوا في السياسة كبشر وليس كمفوضين رسميين باسم الله، هل تعارض الماركسية رجال الدين ومؤسستهم إذا ما اعترفوا بأنهم بشر يعبرون عن مصالح وأهواء بشرية وليسوا رجالاً مقدسين، وهل تنفرد الماركسية بهذا الرأي، أم أن أحزاب البرجوازية نفسها تشاركها هذا الرأي؟

٨ - هل تقول الماركسية أن الدين المسيحي هو الذي قام بالحروب الصليبية، كما يقول رجال الدين المسلمون والمسيحيون، أم أنها تبرئ الفكر الديني من ذلك وتشير إلى الفاعل الحقيقي، تشير إلى مصالح وأهواء البشر، وهل تقول الماركسية أن الإسلام هو الذي قتل السهروردي وصلب الخلاج، وأهان وعذب ابن رشد وأحمد بن حنبل وأمامت ابن تيمية في السجن، أم أن الماركسية ترفع هذه التهمة عن الإسلام، وتشير إلى أهواء البشر ومصالحهم وسياساتهم؟

٩ - وهل قتل هؤلاء وعذبوا إلا باسم الدين ويفتوى من رجاله؟ ألا تدافع حقاً عن نقاء الدين كاعتقاد فردي وكجواب انساني على لغز الوجود، عندما تخرجه من دائرة مصالح البشر وصراعاتهم اليومية، ألا تدعو الماركسية بقولها في إبعاد الدين عن مسائل ومصالح وسياسات الحياة اليومية، إلى عدم تكرار مأساة القتل والنهب والتعذيب باسم الدين.

١٠ - ترى هل يعتقد الماركسيون أن بلالا الحبشي، وعمارا بن ياسر، تعذبا وهما يفكران وللحظة واحدة، أن أحد أتباعهما سوف يأتي، وباسمها، أو باسم دينها، الذي تعذبا من أجله، ليقتل حسين مروة ومهدي عامل والشيخ صبحي الصالح؟ وهل يعتقد الماركسيون أن المسيحيين الأوائل كانوا يلقون أنفسهم في أفواه الأسود، وهم يتهيثون ليوم تسود فيه محاكم التفتيش، أو ليوم يحرق فيه جوردانو برونو؟ وهل من ماركسي يعتقد أن موسى كان، وهو يقود شعبه التائه في الصحراء، يكتب مسودات صك حرمان سبينوزا ووعد بلفور؟ وهل من ماركسي حقيقي فكر أنه يناضل في سبيل يوم يأتي فيه أحد أتباع ستالين ليغتال تروتسكي أو ميرخولد؟

١١ - ترى.. هل يمكن أن يكون هناك حوار مع رجال الدين، ولا نقول مع الدين، فالحوار مع الفكر الديني، وكفكر، مستمر، مالم يقبلوا بفكرة المجتمع المدني، وفكرة أن مسائل البشر الحياتية إنما يناقشها بشر أحياء، وإن مسائل الإيمان والعقيدة من هذا النوع، هي مسائل شخصية؟ هل يمكن الحوار مع رجال يعتقدون عصمة وقدسية آرائهم وأنها آتية من الله مباشرة.

١٢ - ألا يحق للماركسي أن يتساءل: باسم من يتحدث الشيخ متولي شعرواي عندما يرى أن الكهرباء ليست لازمة للريف، لأنها تعود الفلاحين الراحة واللهم والكسل، ألا يحق للماركسي، وغير الماركسي، أن يتذكر ويقارن موقف الشيخ شعرواي بموقف لينين الذي كان حلمه الأكبر كهربة بلاده؟ وموقف طه حسين الذي كان يقول أن التعليم كالماء والهواء بالنسبة للشعب؟

١٣ - ألا نستطيع أن نقول أن خلاصة المسألة هي أن الماركسية مسألة فلسفية، لكن مجال تفكيرها هو حياة البشر الدنيوية، وليس مسائل الآخرة، وقضيتها مع الدين هي قضية الفلسفة التاريخية مع الدين أولاً، وقضية فكر يدعو للعدالة ومحارب الملكية، ولهذا فصراعها هو مع رجال ومؤسسات هدفها الحفاظ على مبدأ الملكية؟ أليست الماركسية ولأنها في مبدأ فكرها أكثر التصاقاً بالحياة اليومية مجبرة على أن تكون أكثر احتكاكاً مع شؤون الحياة اليومية وبالتالي أكثر خطراً على امتيازات أصحاب الحياة والملكية والسلطان، وهل الماركسية حقاً هي التي تحارب الدين، أم أن رجال الدين ومؤسساتهم الذين يحاربون من وما يشكل خطراً على مصالحهم الدنيوية، و على مصالح المؤسسات والسلطات التي يدعمونها؟

# 1 — عن الديمقراطية والنوعية وما بينهما





في الوطن العربي ما تزال الديمقراطية تطرح أسئلتها، وكل سؤال يحيل الى سؤال، انها - أولا - تطرح سؤالاً حول ولادتها بالذات، فهل ولدت أو وجدت لدينا الديمقراطية ذات يوم، حتى بالمعنى اليوناني القديم؟ سواء نظرنا الى الماضي أم الى الحاضر، الى التاريخ أم الى الواقع، فسرى المشهد نفسه، فحالة قتل الديمقراطية ليست طارئة أو جديدة، انها تملأ مساحة التاريخ والحاضر معاً. صحيح أن ديمقراطية المدينة اليونانية استتبت العبيد، لكن هل وجد مفهوم الديمقراطية أصلاً في تاريخنا؟ انها دلالة كبيرة أن تكون كلمة «الديمقراطية» في لغتنا يونانية الأصل، فمن «التوحيد» الى «المستبد العادل» الى «الحزب الواحد» الى «الزعيم الأوحده» ثمة خط شبه متصل يصل ماضينا بحاضرننا.

سيتحدث كثيرون عن مفهوم الشورى في التاريخ الاسلامي، لكن هذا المفهوم كم عاش وكيف طبق؟ وكم بقيت الخلافة حتى انتقلت من «وأمرهم شورى بينهم» الى: «وأمرهم وراثة»؟

ثورات التاريخ العربي، لماذا كانت تستبدل طاغية بأخر، وأسرة بأخرى، حتى لقد أعجب ودعا بعضنا لذلك المفهوم المتناقض المضحك: المستبد

العادل، أو الطاغية المتنور؟ هذا عن التاريخ البعيد، أما في القريب، فلماذا أخفقت تجربة المجالس النيابية من المغرب الى البحرين؟ ألمجرد أنها نبتة غريبة باردة زرعت في أرض شرقية حارة؟ أم بسبب أنها وليدة عهود ونظم السيطرة الاستعمارية؟ أم أن السبب هو الانقلابات العسكرية؟ أم أن السبب يعود الى ايدولوجيات ومفاهيم التوحيد في ثقافات المنطقة التاريخية ولا وعيها الجمعي؟ هل نتهم ضعف التطور الاجتماعي العام، أم نتحدث عن عدم وجود «تقاليد» ديمقراطية؟ من أي مكان تأتي بالسؤال تأتلك مشكلة تفتح سؤالاً آخر، بحيث يتحول كل سؤال الى إشكال، وأحياناً الى اتهام، وربما الى يأس.

لكن من الذي يدافع عن الديمقراطية في الوطن العربي، ومن الذي يمنعها؟ ومن هم أولئك الذين رفعوا يارقها ذات يوم، وعندما وصلوا الى السلطة مزقوا هذه اليارق؟ أليست هذه خطورة وصول جبهة الانقاذ الى السلطة في الجزائر اليوم؟

- ٢ -

بعد الحرب العالمية الثانية وصلت السلطة قوى محلية وحاولت طريق الديمقراطية البرلمانية، فكان النواب هم الملاكون وأصحاب الشركات الجديدة. وإذا كانت الديمقراطية في أبسط مفاهيمها وأشملها هي مساواة الجميع ومشاركتهم في السلطة، أو مشاركة ممثلي المجموع في السلطة التي يجب أن تكون سلطة الكل، اذا كان ذلك كذلك، كما يقول المنطقة، فإن ديمقراطية الملاكين ووكلاء الشركات الغربية كانت مفصلة على مقاسهم ومقاس ثرواتهم ومفهوماتهم، ومن هنا فإن حكم هذه المجالس المفترض أنها ديمقراطية تمثل الأكثرية، ان لم نقل الكل، تحول الى حكم أقلية تسلطية تمثل الطبقة المالكة بأقسامها الفلاحي والكومبرادوري، وأصحاب الصناعات الخفيفة، وهكذا وثدت الديمقراطية، لكن في قبر ديمقراطي.

للاتصاف نقول: حدث أثناء هذه المرحلة، وعلى الرغم من التسلط، نهوض شعبي ديمقراطي عام، على الأقل في مواجهة هذه الطبقة المتحكمة، لكن، وعلى موجة النعمة والنهوض الشعبي هذين، أتى العسكر، وما بين العسكر



والديمقراطية مسافات ووديان، جبال وسهوات، وهذا شيء، والمشاعر الوطنية والرغبات التحديثية عند بعضهم شيء آخر.

ما أتى الجيش الى السلطة نتيجة قوى خارجية، أو مؤثرات، لقد ولي الجيش «الخلافة» - وربما في كثير من مناطق العالم الثالث - للسببين التاليين:

١ - ضعف المستوى الحضاري العام، وضعف القوى والمفاهيم السياسية، والديمقراطية منها خاصة، في المجتمع ككل.

٢ - كون الجيش هو القوة الوحيدة المنظمة تنظيماً حديثاً في الدولة المتخلفة الحديثة، وكون أفرادها يأتون في مجملهم من أوساط شعبية لا تنظر بعين الرضا الى تفرد «السادة» بالسلطة. وهكذا أتى الجيش، فوداعاً أيها الأمل بالديمقراطية، وكما قالت إحدى شخصيات الثورة الفرنسية، فإن «وجود جيش مسلح في الداخل لأخطر على أمن المجتمع من وجود جيش على الحدود.

لافائدة في هجاء العسكر ولا جديد، فمن حسني الزعيم الى بنوتشه، ومن فرانكو الى البشير في السودان، أو أي ضابط عربي طامح بالسلطة أو مستول عليها، الكلام نفسه يقال:

فكما كانت ديمقراطية «الملاك» مفصلة على مقياس ملكيتهم، فإن ديمقراطية العسكر مفصلة على مقياس أسلحتهم كذلك.

لنأخذ كل ما سمي في الوطن العربي بثورة قام بها الجيش، وعندها سنرى مسلسل الاعدامات الممتد من خميس والبقرى وشهدى وفرج الله الخلو، الى سيد قطب الى آخر الاعدامات والتصفيات في أي قطر عربي، ولكل نوع من أنواع المعتقلين والأفكار، من يمين ووسط ويسار، الى حل المجالس النيابية، الى كل الزنانات، في كل الوطن العربي.

-٣-

تكلمنا عن السلطة عسكراً وأحزاباً متعسكرة، لكن ماذا عن الشعب؟ ماذا عن الشعب تحت هذه الوطأة، وتحت وطأة أثقل هي التبعية الكاملة للامبريالية، أي التخلف؟

ماذا عن الشعب في ظل غياب وتغييب شبه كامل للتنظيمات السياسية التي تمثل مصالحه الحقيقية.

ماذا عن الشعب الذي ينوء تحت ثقل موروث قمعي يمتد من الماضي الى الحاضر، ليكون هو المعاصر، هو المستمر؟ وكيف حدثت الأمور في المجتمعات العربية المعاصرة حتى استمر تاريخ غياب الديمقراطية فيها على الرغم من كل التحديثات والتطورات، ولماذا سارت الأمور هكذا؟

حسنًا، لقد وصل الجيش الى السلطة، وكان بديلا، بل ومفككا، للتنظيمات السياسية التي تمثل القوى الاجتماعية التي كان يجب أن تكون هي أداة التغيير. صحيح أن الجيش من المجتمع، من الشعب، لكن من الصحيح أن الجيش مفصول عن الشعب ببناؤه، بتنظيمه، وأحيانا كثيرة بمهمته، وقبل كل شيء بسلاحه، ففي مواجهة كل الخصوم، كل القوى، وأحيانا في مواجهة الشعب ككل، الجيش وحده هو المسلح. والمنظم والقوي حقا، وبالتالي لا مجال للديمقراطية، فالديمقراطية الحقيقية هي تماثل وتوازن تاريخي للقوى الاجتماعية أو الفردية، وليست مجزء وصفة طبية علاجية كما يكثر طرحها اليوم في الوطن العربي، لا أحد يعطي أحدا الديمقراطية، لا حزب ولا فرد ولا طبقة. الديمقراطية تقوم على المساواة، ولا مساواة إلا اذا كان هناك مساواة في القوة والمقدرة أولا، والمقدرة الاقتصادية و السياسية والعسكرية، هي أساس المقدرات في عالمنا المعاصر. لم تحصل أوروبا على الديمقراطية لأن الحاكم أعطاها. ان تاريخ الصراع بين الطبقات في أوروبا الحديثة هو تاريخ حصولها على الديمقراطية، تاريخ انتزاعها، وما كان بالامكان أن تكون هناك ديمقراطية فرنسية لولا ثورات ١٧٨٩ و ١٨٤٨ وكومونة باريس، فالديمقراطية اذن علاقة ومستوى ونوعية للتطور الاجتماعي أكثر مما هي مطلب سياسي قد يرفعه هذا الفريق أو ذاك، اليوم أو غدا، مثلما هي آلية اجتماعية، اقتصادية وسياسية، آلية عقلانية لاستمرار السلطة عبر تداولها السلمي.

ليست القضية أنه لا توجد ديمقراطية في الوطن العربي. ان طرحها هكذا يحولنا الى ندابين، القضية هي أننا لم نستطيع انتزاع الديمقراطية وتحقيقها، ان هذا

الطرح قد يحولنا الى منافصلين، وليس مجرد مطالبين، في سبيل الديمقراطية.

ما كان علينا أن نستسلم، والآن علينا ألا نستسلم، فإن الأمة والمرأة لا تغفر لهما تلك اللحظة التي تفقدان فيها الحذر، ويتمكن أول مغامر يمر من أن يتتهكها، كما يقول ماركس في الثامن عشر من برومير. دون مازوكية وطنية، ودون اغفال لدماء كثير من الضحايا في تاريخنا المعاصر، يسأل المرء الذي يبحث عن الديمقراطية: أين هي ثورة ١٧٨٩ في تاريخنا الحديث، وأين هي الكومونة، بل أين هو أكتوبر، وأين هي الثورة الكوبية؟ أين هي الأرضية الاجتماعية والسياسية، بل والفكرية، للديمقراطية.

نتذكر ثورة الجزائر، فنذكر أن العسكر والحزب الواحد مرا بها فيها بعد، ثم نتذكر انتفاضة الخمسة مائة قتيل عام ١٩٨٨ وحالة الجزائر اليوم، حيث تتجه النية فيما يبدو لاستبدال الحزب السياسي الواحد، بحزب ديني أوحده، وأكثر عداء للديمقراطية.

ما يحقق الديمقراطية - اذن - هو حركة ونضال القوى الاجتماعية في سبيل حياتها ومصالحها وحقوقها، وليس رغبة أو مطلب هذا الفرد أو ذاك، وربما نستطيع أن نضيف: أن ما يحقق الديمقراطية هو تطور وارتقاء قوى الانتاج والمجتمع بطريقة ومستوى يؤدي، أو متساومع، تطور وتقدم، بل وتوازن علاقات الانتاج، فالديمقراطية هي علاقة توازن اجتماعية محددة بمستوى تطور اجتماعي معين.

وإذا كانت الديمقراطية مفهوماً برجوازيًا فعلينا أن نعترف أننا ما نزال في المرحلة «ما قبل البرجوازية» تمامًا مثلما نحن في المرحلة ما قبل الرأسمالية، وربما في المرحلة ما قبل التاريخية، بالنسبة لحركة التاريخ العالمي المعاصر. نعود ونسأل عن الشعب، ماذا حل به، ماذا حل بالشعب في ظل تخلف حضاري واجتماعي عام. وفي ظل حكم العسكري أو الأمير؟ لكن، وللحقيقة، يبدو أن عصر الانتفاضات العربية قد بدأ، فمن مصر الى الأرض المحتلة، الى المغرب الى تونس الى الجزائر، بدأت في الثمانينات، تتسلسل حركات الانتفاض



الجاهيري العفوي، ومهما اختلفت هذه الانتفاضات في مضمونها وسببها، فكلها أشكال من رفض الوضع الجاضر.

- ٤ -

ماذا فعل الشعب خلال كل ذلك؟

لقد فعل الشعب ما يمكنه فعله، اعتصم «بالعروة الوثقى» والعروة الوثقى، هي ما يحفظه ما يحفظ وجوده حتى في أدنى المستويات المعاشية والثقافية، فهي ما حفظه تاريخيا. لقد انغلق الشعب على نفسه - مؤقتا - وتركهم يحكمون. وانغلاقه على نفسه اتخذ شكل الانغلاق على الماضي الذي لم يسمح له بمغادرته، وهكذا قاطع الشعب السياسة، وعاد الى مرحلة ما قبل السياسة المدنية أي التجأ الى الدين والمسجد، ولأنه قاطع الحاكم وحزبه، ولقد رضي الحاكم عن هذا، وزجما سر مما رأى، بل وأحيانا دفع الناس اليه، وبدأ الحاكم بمنح الشعب التلفزيون الملون والملاعب الرياضية والخطب الاذاعية والأفلام الهندية والمصرية وكتابات مصطفى محمود وأنيس منصور وخطب الشيخ شعراوي والامية والتقوى الزائفة في التلفاز والمذياع والخطب الرسمية.

هكذا يحصل الارتداد الاجتماعي العام في الوطن العربي بحيث يبدو المجتمع وكأنه قد ارتد ليس الى نقطة انطلاقه الاولى فقط، بل الى ما ورائها، ان ملامح الحركة الاجتماعية والوطنية في الخمسينات قد بهتت الآن، وتكاد تتحول الى حركة سلفية، وحتى الثورة الوطنية تحولت الى السلفية كما في الجزائر اليوم. وهامي المجموعات الاجتماعية تشرنق على نفسها، وبعد كل مرحلة تنقسم شرائقها اليشرائق أصغر، وهكذا عدنا الى الانتهاآت الاقليمية، ثم تراجعنا الى المذهبية، وها نحن على أبواب الطائفية.

غابت القوى والتنظيمات السياسية المعاصرة، أو غيبت، وترك الشعب لسطوة الحكام بمخابراتهم واعلامهم وسيطرتهم حتى على عمل المواطن ولقمة عيشه، فهل من ملجأ إلا الماضي؟ وهل من ملجأ في مجتمع تمنع فيه الأحزاب

والتجمعات الا ملجأ الجامع، وحزبه؟ لقد سدت كل المنافذ، وبميت واحدة مفتوحة، فهل من عجب أن تدافع الجميع للخروج بواسطتها؟  
إذا كانت البرجوازية الصغيرة، بأفقها الضيق ونمط انتاجها البضائعي، هي الحاكمة عبر العسكر، أو بالعسكر والأحزاب المتعسكرة في بلدان «وهم الثورة» وإذا كانت السمة الأساسية لهذه البرجوازية هي التفتت في الانتاج وضيق الأفق في الفكر، فلم لا تكون دولتها على مقاس نمط انتاجها، وعلى مقاس نمط تفكيرها؟ لم لا تصنع من الدولة دويلات. ولما لا يقودها ضيق أفقها و«قلة عقلها» الى وهم أنها بهذا - حتى وهي تجزء القطر الواحد - تصنع الوحدة العربية، بل والاشتراكية أيام كان يمكن العزف على هذا الوتر، ومراودة هذا الحلم البشري الخميل؟ لم لا تفتت الدولة والمجتمع على مقاس نمط انتاجها وتفكيرها، ولماذا لا يحاول المجتمع الرد على تفتيتها باعتصامه بعروة الماضي التاريخي؟

ما هو السبيل الى الديمقراطية؟

عند الاجابة على السؤال الأول لابد من تحليل الوضع الحضاري والاجتماعي في البلاد العربية، مع ادراك التفاوت النسبي بين بلد وآخر، ان تحليل وضع اجتماعي ما، هو معرفة نوعية نمط انتاج هذا المجتمع، ونمط انتاج مجتمع ما هو عديد نمط العلاقات الاجتماعية، ومثل أي علاقة اجتماعية، فإن الديمقراطية تتحول الى «قوة اجتماعية» عندما تترسخ.

لأحد يختلف الآن، بين التقدميين على الأقل، في أن نمط الانتاج المسيطر في الوطن العربي هو نمط متخلف، وآية تخلفه التبعية شبه الكاملة للامبريالية، فالبلدان التابعة والمتخلفة، وهي في مجملها مستعمرات سابقة، انتقلت مع الامبريالية ويسببها من أنماط انتاج ما قبل رأسمالية الى أفلك النظام الرأسمالي، لكنها لم تستطع انتاج رأسماليتها، فهي لا تمتلك صناعة أو علوما أو تراكيا يؤهلها لذلك. ان الامبريالية (الرأسمال + الاستعمار) نقلتها من نمط انتاجها القديم ما قبل الرأسمالي - أي ما قبل المجتمع المدني - الى ما صار يعرف الآن باسم «نمط الانتاج الكولونيالي» حيث نمط الانتاج هذا هو الحد الثاني للامبريالية، فمعروف أن

هناك علاقة بنيوية حداثها، أو طرفاها، تابع ومتبوع، بين الكولونيالية والامبريالية، فالكولونيالية هي الطرف المتخلف والضعيف والمنهوب والتابع للمركز الامبريالي، المتقدم والقوي والمتبوع، فمنطوق مفهوم - ووضع - الامبريالية يفترض ضمنا النهب والتخلف في المحيط، مثلما يفترض في الوقت نفسه التقدم في المركز. والامبريالية في التعريف - مثلما هي في التاريخ - ليست سوى امتداد النهب الرأسمالي الى مناطق نمط الانتاج ما قبل الرأسمالي، أو ما سمي بالمستعمرات سابقا، والعالم الثالث لاحقا.

ان استمرار هذه الوضعية، أي استمرار الامبريالية في سيطرتها، يعني في المقابل استمرار التخلف والتبعية، وغياب الديمقراطية شكل من أشكال العلاقات المتخلفة، بل هو أحد وجوه، وأحد دلائل التخلف، انه التحقق التاريخي السياسي للرأسمالية في المحيط المتخلف - التابع.

ان منطوق التخلف يفترض غياب الديمقراطية، مثلما أن مفهوم التقدم يفترض وجودها، وربما من هنا ندرك العلاقة بين الديمقراطية في «العالم الثالث» والامبريالية، فالعالم الثالث، ببقائه متخلفا وتابعا للامبريالية، سيبقى بعيدا عن الديمقراطية، ليبقى متخلفا، والاستمرار في «الكولونيالية» هو استمرار في الامبريالية، ومن ناحية أخرى هو استمرار في التخلف، وهكذا تدور بلدان العالم الثالث في حلقة لا يمكن الخروج منها الا بكسرها، وكسرها لا يكون الا بالقضاء على نمط الانتاج الكولونيالي، لكن ذلك لا يكون الا بالقطع مع الامبريالية. والديمقراطية عن غير هذه الطريق تبدو مستحيلة، ذلك أن نمط الانتاج الكولونيالي في علاقته بالامبريالية لا يتحقق الا بغياب الديمقراطية، فلا ديمقراطية في ظل عمليات النهب الامبريالي، وكل نظام لا يقطع مع الامبريالية، فانه يقطع مع الديمقراطية حتما، وربما من هنا نعرف لماذا لا توجد في الحكم، وفي أكثرية البلدان المتخلفة، الا طبقات وسيطة وطفيلية مصلحتها هي الارتباط بالامبريالية، وهذا لا يكون الا بقهر شعوبها ومنعها من المشاركة في خيارات البلد وفي السلطة، وبالعطية فتلك المشاركة هي الديمقراطية، فهل يستطيع السلفيون «القطع» مع النظام الرأسمالي العالمي، ان تجربة ايران لا تبدو مشجعة على كل حال.



ان مصلحة الطبقات الوسيطة والطفيلية في البلدان المتخلفة هي مصلحة الامبريالية، أما قيام برجوازية محلية ذات مهام وطموحات ديمقراطية، فيبدو أنه حلم فات أوانه في هذا العصر، ومن هنا نفهم سبب هذا العداء للديمقراطية في البلدان المتخلفة، وإلى ماذا يوصل، وماذا يريد فحجب الديمقراطية هو الماهية السياسية للكلونيالية، هواياها سياسيا في علاقتها التبعية مع الامبريالية.

يبدو أن حجب الديمقراطية هو شكل التحكم السياسي للامبريالية وتابعيها في شعوب المستعمرات السابقة، انه الاستعمار الجديد المقنع، وفي سبيل ذلك يتعاون الحكام، على اختلافهم، أو يندمجون في النظام العالمي - الامبريالي الجديد. وبهذا فهم يتعدون أكثر عن الديمقراطية الحققة، فهل يستطيع حكم السلفيين اللائح في الأفق في الجزائر وغيرها، الخروج من هذه الحلقة المفرغة، أم أنه سيزداد امعانا في الدوران فيها على ما هو مرجح؟ وبالتالي سيزداد بؤس وعذاب، بل وقمع، هذه الشعوب العربية أو المسلمة أو العالم ثانية الواقعة بين مطرقة السلفيين وسندان الرأسمالية العالمية، لكن هل هذا قدر لهذه الشعوب المستضعفة أن تنتقل من حكم «عمرة العسكري» الى حكم «عمامة الفقيه» بينما هي ماتزال عارية الرأس و الجسد؟ ..

## الفهرس

٩	..... تقديم
١٣	١ - عن العقل والعقلانية .....
٢٥	٢ - المجتمع المدني والعلمنة .....
٢٧	٣ - هل ضاعت الاشتراكية ؟ .....
٥١	٤ - هل انتهى التاريخ ؟ .....
٦١	٥ - عن الدين والماركسية .....
٦٧	٦ - عن الديمقراطية والتبعية وما بينهما .....

## صدر حديثاً

### من دار الأناضول

- ١- حكايات ابن العم ( سلسلة الأدب الساخر -١- )  
تأليف : حسيب كيالي
- ٢- مختارات من القصة التركية الساخرة  
( سلسلة الأدب الساخر -٢- )  
اختيار وترجمة : عبد القادر عبد الله
- ٣- تحت خط المطر ( قصص قصيرة )  
تأليف : وليد معماري

## يصدر قريباً

- ١- انبياء التوراة والنبوءات التوراتية  
تأليف : م. ريجسكي  
ترجمة : الدكتور أحو يوسف
- ٢- مبادئ للتوار  
تأليف : برناردشو  
ترجمة : عبد المعين الملوحي
- ٣- حقائق العمر بكي ( سلسلة الأدب الساخر -٣- )  
تأليف : حسن م. يوسف
- ٤- من الأدب الروسي الساخر ( سلسلة الأدب الساخر  
'عداد وترجمة : د. نزار عيون السود









ما تزال مهمات الثقافة العربية ماثلة ومطلوبة ، ما  
تزال مطروحة مهمات :

بناء الشخصية الوطنية . الوحدة . العلمانية .  
العقلانية . الديمقراطية . الاشتراكية . وهذه المهمات  
طرحت بعد الحملة الفرنسية ، وما تزال ماثلة بعد  
« الحملة الأمريكية » مثلما كانت ماثلة خلال الحملة  
الانكليزية والفرنسية . مهمات طرحت قبل قيام  
الامبراطورية السوفياتية ، وما تزال مطروحة بعد تفكك  
هذه الامبراطورية . مهمات طرحت قبل قيام اسرائيل ، وما  
تزال مطروحة بعد تمكنها وسيطرتها .

هذه هي القضية العربية ، وهذه هي مهمات الثقافة  
العربية - فيما أرى - وما تبقى أو ماحدث ويحدث  
بالنسبة لنا ، إن هو إلا نتيجة عجزنا عن تنفيذ هذه  
المهمات المطروحة منذ زمن طويل .

• محمد كامل الخطيب ( من المقدمة )

